بسم الله الرحمن الرحيم

جامعة اليرمـــوك
كليـــــة الآداب
قسم اللغة العربية

أثر تعدد الإمكانات الإعرابية في الدلالة عند الأصوليين

آيات الأحكام أنموذجاً

The Effect of Inflection (Īrab) Possibilities on The Semantic Function at The Uşūliyyin - A case Study

إعداد

كمال أحمد فالح المقابلة

٢٠٠١٢٠٠٠١٩

إشراف

الأستاذ الدكتور فيصل إبراهيم صفا

الفصل الصيفي

٢٠٠٦م

أثر تعدد الإمكانات الإعرابية في الدلالة عند الأصوليين

آيات الأحكام أنموذجاً

إعداد

كمال أحمد فالح المقابلة

بكالوريوس اللغة العربية وآدابها - جامعة مؤتة، الكرك، الأردن، 1996م

ماجستير اللغة العربية وآدابها - جامعة آل البيت - المفرق، الأردن، 2001

قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراه في اللغة والنحو، جامعة اليرموك - إربد، الأردن

لجنة المناقشة

أ. د. فيصل إبراهيم صفا..رئيساً ومشرفاً

أستاذ اللغة والنحو/جامعة اليرموك

أ. د. علي توفيق الحمد..عضواً

أستاذ اللغة والنحو/جامعة اليرموك

د. عبد الحميد محمد الأقطش..عضواً

أستاذ اللغة والنحو/جامعة اليرموك

أ.د. عبدالله الصالح البدارنه..عضواً

أستاذ الفقه وأصوله/جامعة اليرموك

أ.د. عبد الكريم مجاهد..عضواً

أستاذ اللغة والنحو/الجامعة الهاشمية

1427هـ - 2006م

الإهداء

إلى والديَّ الكريمين . . . براً وإكراماً . . .

طالما انتظرا ثمرة هذا الجهد

إلى زوجتي العزيزة . . . عايشت هذه الدراسة ساعة بساعة . . .

قطفت زهرها وتحملت أشواكها

إلى الزهرتين اللتين تفتحتا في جدار بيتي . . . . جنى وغنى . . .

ربما سلبتهما هذه الدراسة بعض تحناني

الشكر والتقدير

لابد من أن يُنسبَ الفضل لأصحابه، فما جاء في هذه الدراسة من جوانب صائبة، – على مستوى المنهج أو المضمون – فالفضل فيها لله أولاً ثم:

للأستاذ المشرف عليها الدكتور فيصل إبراهيم صفا الذي كان بحق نعم الأستاذ ونعم الموجِّه فكان مخلصاً للعلم، وكانت الحقيقة العلمية مراده بلا مجاملة فوجدته كثيراً يناقشني ويحاورني في تفاصيل دقيقة لولاه ما أخذت لها بالاً، وما تأتَّى له ذلك إلا بعد تأنٍ وتمحيص في قراءته لمسودة الدراسة مخطوطة ومطبوعة.

وإن كان شَقَّ عليّ في بعض الأحيان إلا أنني وجدت هذه المشقة هي الفائدة بعينها وهي العلم ذاته، فالشكر موصول لأستاذي الفاضل الدكتور فيصل صفا، والشكر موصول أيضاً لأساتذتي في قسم اللغة العربية الذين عايشوا الدراسة منذ ولادتها والذين ساهموا في صقل قدراتي على البحث والتدوين خلال سنوات دراستي.

ولما كانت الدراسة بحاجة إلى تقويم وتوجيه نخبة من العلماء الأجلاّء فإنهم يستحقون الشكر والثناء على جهودهم الطيبة المخلصة في تصويب هِنات هذه الدراسة والسعي بها نحو الكمال ليكتب لها النجاح، فأشكر أعضاء لجنة المناقشة الأستاذ الدكتور عبد الحميد الأقطش، والأستاذ الدكتور علي توفيق الحمد، والأستاذ الدكتور عبد الكريم مجاهد، والأستاذ الدكتور عبد الرؤوف الخرابشة.

ولا يفوتني أن أتقدم بالشكر الخالص إلى كل من ساهم في إنجاز هذه الدراسة على الصورة التي هي عليها وأخص بالشكر زملائي الذين ما بخلوا عليّ بما لديهم من مراجع أو أفكار عززت المنحى الإيجابي في توجّه الدراسة.

فهرس المحتويات

الموضوع الصفحة

أثر تعدد الإمكانات الإعرابية في الدلالة عند الأصوليين آيات الأحكام أنموذجاً

إعداد

كمال أحمد المقابلة

إشراف

الأستاذ الدكتور فيصل إبراهيم صفا

الملخص

تهدف هذه الدراسة إلى بيان أثر تعدد الإمكانات الإعرابية في الدلالة عند الأصوليين، حيث اتخذت من آيات الأحكام حقلاً للدراسة.

وتنبع أهمية هذه الدراسة لكونها تعرض لمنهج الأصوليين في استنباط الدلالة علاوة على أنها تتخذ من القرآن الكريم أنموذجاً لها. ويقوم منهج الدراسة على استقصاء آراء الأصوليين والمفسرين والنحاة وتحليلها والمقابلة بينها وصولاً إلى الرأي الراجح وفق معطيات النصّ اللغوية والنحوية والتشريعية.

إنّ طبيعة الظاهرة المدروسة تستدعي تقسيم الدراسة إلى مقدّمة وثلاثة فصول وخاتمة. أمّا المقدّمة فتُمهّد للدخول إلى الدراسة، وأما الفصل الأول فيتناول العلاقة بين القرآن الكريم والنحو العربي من حيث أثر القرآن في القاعدة النحوية وبيان ملامح الدلالة النحوية في القرآن الكريم. ويعرض الفصل الثاني لمنهج الأصوليين في الوصول إلى الدلالة واعتمادها الإعراب مصدراً من مصادر الدلالة. ويناقش الفصل الثالث أثر الإمكانات الإعرابية في دلالة الأحكام الفقهية، حيث تتعدد

دلالات الحكم بتعدد الإمكانات الإعرابية للكلمة/ الجملة التي تشتمل على الحكم. أما الخاتمة فتعرض لأهم النتائج التي توصل إليها البحث وأبرزها:

- أن النحو العربي يرتبط بالقرآن الكريم ارتباطاً وثيقاً، فالقرآن من أهم العوامل التي ساهمت في ولادة القاعدة النحوية كما أنه يمثل أهم الشواهد على صحة القاعدة النحوية، كما أن النحو يقوم على خدمة لغة القرآن.
- تميّز منهج الأصوليين في البحث الدلالي بالدقة والعمق وقد أظهر منهجهم عناية كبيرة بالمعنى وصولاً إلى دلالة الأحكام الفقهية.
- لاحظت الدراسة أن الأصوليين اعتمدوا على قرائن نحوية ولغوية وسياقية بالإضافة إلى المنطق العقلي في تأويل الدلالات الفقهية، كما أنّهم اعتمدوا على أسس من داخل النصّ وخارجه لترجيح دلالة فقهية على أخرى. فمن داخل النص اعتمدوا على اللغة والنحو والقراءات وظاهر النص، ومن خارجه اعتمدوا القرآن والحديث وكلام العرب وأسباب النزول وحكمة التشريع وإجماع العلماء.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبيه الأمين، المبعوث بالحق ليكون منذراً بلسان عربي مبين، وعلى آله وصحبه إلى يوم الدين.

أما بعد..

بدا لي منذ التحقت بركب الدراسات العليا أن أكون واحداً من الذين يقومون على خدمة كتاب الله العظيم لاستظهار جانب من جوانب إعجازه الوافرة، ولما شرعت بالبحث والتنقيب وجدت القرآن الكريم خُدِم بدراسات لغوية لا حصر لها، واستوقفني من هذه الدراسات مسائل إعراب القرآن التي شغلت علماء اللغة قديماً وحديثاً [1]. فمنذ أن نزل كتاب الله "تناوله الناس بالبيان وأصبح مدار نشاط عقلي ولغوي وديني واسع، وكان هذا النشاط يتميز بالدقة والحرص بغية فهمه والتوصل إلى معانيه"[2]، وقد تمخض عن هذا النشاط المتنوع ظهور نخبة من العلماء عُرِفوا بالأصوليين[3]، وهم الذين عنوا بعلم أصول الفقه وبحثوا في الطرق الموصلة إلى استنباط أحكام الشريعة تنظيراً وتطبيقاً، ولم يقف الأصوليون عند المعنى اللغوي الضيق للنصوص الشرعية التي تناولوها إنما عمدوا إلى التحليل والتأويل بغية الوصول إلى الدلالة ذات الصلة بالأحكام التي تحتملها تلك النصوص.

ويُمثّل الإعراب أحد وجوه التأويل عند الأصوليين، ولما تعددت مذاهب الأصوليين الفقهية تعددت أقوالهم في إمكانات الإعراب وتبع هذا التعدد تنوع في دلالات الأحكام الفقهية.

ويظهر للباحث أنّ علماء اللغة والأصول لم يقفوا موقفاً واحداً من إعراب آيات الأحكام في القرآن، ولم يستسلموا إلى وجه واحد من وجوه الإعراب، بل نجدهم يتفقون أحياناً ويختلفون أحياناً أخرى، ولما كان اتفاقهم مغنياً لنا عن الدرس والبحث وجدت في اختلافهم حقلاً خصباً للدراسة ومعيناً ثراً للبحث.

ولما وجدت أن خلاف الأصوليين واللغويين في إعراب القرآن يتسع بسعته، رأيت أن أقصر دراستي على آيات الأحكام طلباً للدقة ورغبة في تحقيق الفائدة المرجوّة لأضع القارئ أمام بحث واضح المعالم جمّ الفائدة.

---

(1) يُنظر: ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد، ت٨٠٨هـ): المقدمة: ٤٨٩، دار القلم، بيروت، ط٧، ١٩٨٩.

(2) السيد أحمد عبد الغفار: التصور اللغوي عند الأصوليون: ١١٩.

(3) يعد الشافعي أول من دوّن في علم الأصول، حيث اتجه إلى كتابة قواعد عامة كونت فيما بعد علم الأصول، وقد بدأ الإرهاص بنشأة علم الأصول في عصر التابعين غير أنه لم يتبلور إلا في حقبة لاحقة، ينظر: ابن خلدون: المقدمة: ٤٢٠، السبكي: طبقات الشافعية: ١٠٠.

"فتعدد الأوجه قد يكون ثراء وخصوبة في البناء اللغوي، وقدرة على تعدد العطاء الذي يتنوع بتنوع التفسير"(١)، والاحتمالات الإعرابية هي في الحقيقة "نظرية في تعدد أنواع التراكيب الممكنة"(٢).

ذلك أن تفسير النص القرآني عند الأصوليين يقوم على التأويل، والتأويل ضروري لاستجلاء المعنى "فتعدد احتمالات العلاقات النحوية في الجملة الواحدة يؤدي إلى تعدد احتمالات المعنى"(٣).

ومن هنا هدفت الدراسة إلى البحث في أثر تعدد الإمكانات الإعرابية، واهتمت بدراسة المباحث الفقهية عند الأصوليين. فاتخذت الدراسة من آيات الأحكام أنموذجاً

فقد عني الأصوليون – ضمن ما عنوا به – بقواعد اللغة العربية لضبط دلالات الأحكام الفقهية، وحاولوا استنباط الأحكام من النصوص، إذ لا يتسنى فهم النصوص الشرعية فهماً صحيحاً من غير مراعاة قواعد اللغة العربية، وهم بذلك يبرهنون على الصلة الوثيقة بين علوم العربية وعلوم الشريعة، من هنا وجدنا الأصوليين والفقهاء أحياناً يقرّون الأحكام الفقهية استناداً إلى الإعراب – إنْ على مستوى الكلمة وإن على مستوى التركيب – "الذي وجدوا فيه الإعراب من أقوى القرائن في التغير الدلالي"(٤). فقد كان الإعراب – في كثير من حالاته – فارقاً بين المعاني "وبه تُستنبط الأحكام، ويُعرف الحلال من الحرام"(٥) وقد ذكر الأنباري أن الإعراب "إنما دخل الكلام في الأصل لمعنى"(٦)، فدلالة الجملة لا تتم إلا بالإعراب.

لقد كان الأصوليون على وعي بأهمية القواعد اللغوية بوصفها أساساً للوصول إلى الأحكام الفقهية، وتولّدت الرغبة لدى الباحث في استجلاء أثر الإعراب في توجيه دلالة الحكم الفقهي عند الأصوليين بدراسة تعدد الإمكانات الإعرابية، هذا التعدد الذي يؤدي أحياناً إلى تنوّع الأحكام الفقهية وتعددها في المسألة الواحدة. ولكي تقف الدراسة على حقيقة ذلك كان لابد من طرح الأسئلة الآتية:

---

(١) محمد حماسة: بناء الجملة العربية: ١٨٠.

(٢) رشيد بلحبيب: مقومات الدلالة النحوية: ٦.

(٣) عبد الله جاد الكريم: المعنى والنحو: ٣٠.

(٤) عبد القادر السعدي: أهداف الإعراب وصلته بالعلوم الشرعية، مجلة جامعة أم القرى: ٥، ج١٥، عدد ٢٧، ١٤٢٤هـ.

(٥) الشنتريني (محمد بن عبد الملك السراج): تنبيه الألباب على فضائل الإعراب، ص ٢١-٢٢، تحقيق: عبد الفتاح الحموز، دار عمار، الأردن، ط١، ١٩٩٥.

(٦) الإنصاف: ص ٢٠، مسألة، ٢، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر.

- ما طبيعة الصلة بين النحو العربي والقرآن الكريم؟
- هل تُشكل الإمكانات الإعرابية مصدراً من مصادر الدلالة؟
- ما طبيعة البحث الدلالي عند الأصوليين؟ وما منهجهم في استنباط الدلالة؟
- هل يُؤثر تعدد الإمكانات الإعرابية في توجيه دلالة الحكم الفقهي؟ وما مظاهر هذا التأثير؟

وبحسب أن الظاهرة المدروسة والأسئلة التي ولدتها فرضت أن يقسم البحث إلى مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة. أما المقدمة فهي إنارة تبيّن المقاصد التي تهدف المباحث الرئيسة إلى تحقيقها. وأما الفصل الأول فيعرض لأثر القرآن الكريم في القاعدة النحوية من جهة، وأثر الدلالة النحوية في تفسير القرآن من جهة أخرى. ثم يعرض للإمكانات الإعرابية بوصفها مصدراً من مصادر الدلالة.

ويعرض الفصل الثاني للبحث الدلالي عند الأصوليين، حيث يدرس منهجهم في استنباط الدلالة ويحاول إبراز موقع الإمكانات الإعرابية في دراسات الأصوليين. وخُصِّص الفصل الثالث لدراسة وتحليل نماذج تطبيقية حول تعدد الإمكانات الإعرابية وأثرها في توجيه دلالات الأحكام الفقهية في دراسات الأصوليين والمفسرين والنحاة، أما الخاتمة فتجمع الخلاصات والنتائج التي توصلت إليها الدراسة.

ولاشك أن جهود الأصوليين في حقلي اللغة والنحو ساهمت بالنهوض بدور اللغة العربية وإبراز أهميتها في الحياة العملية في مختلف المجالات، عملوا على اكتشاف الأصول اللغوية التي تسهم في بيان دلالات الأحكام العملية المتعلقة بأفعال المكلفين.

من هنا تنبع أهمية هذه الدراسة فهي تعرض لآراء الأصوليين والفقهاء والمفسرين في تعدد الإمكانات الإعرابية وتناقش هذه الآراء في أمثلة وتحاول تحليلها في أمثلة أخرى مقارنة بعضها ببعض مستعينة بآراء النحاة محاولة الخلوص إلى الرأي الراجح وفق أسس الترجيح المتاحة.

إن مما تختلف به هذه الدراسة عما سبقها من دراسات، أنها تعنى بتعدد إمكانات الإعراب، وأثر هذا التعدد في الدلالة في حين أن الدراسات السابقة تهتم إما بالجانب اللغوي فقط، وإما بوجه إعرابي واحد دون النظر في الإمكانات الإعرابية المتاحة. وهناك دراسات يبدو للوهلة الأولى أنها في موضوع هذه الدراسة غير أن ما تضمنته هذه الدراسة يعد مجرد عرض لكتب إعراب القرآن والآراء النحوية التي تحويها، من هذه الدراسات:

- إعراب القرآن مصادره ومذاهب النحاة فيه لقاسم محمد صالح – رسالة دكتوراه – الأردنية.
- الأوجه الإعرابية في تشكيل إعراب القرآن لصائل رشدي شديد – رسالة ماجستير – اليرموك.

ومن الدراسات السابقة التي أتيح للباحث أن يطلع عليها والتي يرى أنّها أكثر تعلقاً بهذه الدراسة:

- أثر الدلالة النحوية واللغوية في استنباط الأحكام من آيات القرآن التشريعية، لعبد القادر السعدي.
- أثر الإعراب في ضبط المعنى لمنيرة العلولا.

أما الدراسة الأولى (السعدي) فتجمع بين الجانب اللغوي والجانب النحوي وتحاول أن تبين أثرهما في الدلالة الفقهية، ناهيك عن كونها تعرض لآيات التشريع لا آيات الأحكام.

وما يميز هذه الدراسة عن دراسة السعدي، أن الأولى تقتصر على الجانب النحوي والإعراب تحديداً، ثم تعرض لتعدد الإمكانات الإعرابية للكلمة الواحدة أو الجملة الواحدة في حين يكتفي السعدي في كثير من الأماكن بوجه إعرابي واحد، أضف إلى ذلك أن هذه الدراسة – موضع المناقشة – تتخذ من آيات الأحكام ميداناً للتطبيق وتبتعد عن آيات التشريع.

أما الدراسة الثانية (منيرة العلولا) فيقوم جهد المؤلفة فيها على عرض آراء القدماء (نحاة وفقهاء) في الدراسات القرآنية ودراسات الحديث الشريف لإثبات أهمية الإعراب في النحو العربي، وقد عرضت لمضامين كتب الأئمة بصورة سريعة، ولم تعرض أبداً لتعدد الإمكانات الإعرابية ولا لأثرها في الدلالة، ولا تكاد تجد شيئاً في مضمون الكتاب يتصل بما يوحي إليه عنوانه، تقول المؤلفة في معرض حديثها عن عدم خوضها في هذا الجانب "واكتفي بتقديم شواهد على موضع اللغة والنحو عند علماء الأصول والأحكام حرصاً مني على لمح الآفاق الروحية لموضوع دراستي دون تعرض للحكم الفقهي الذي قد يختلف باختلاف أئمة المذاهب وأعلامها وأصحابها فهي تُغفل العلاقة بين الإعراب والدلالة"[1].

وأرى أن دراستها هذه محاولة لإثبات نظرية العامل في النحو العربي فهي ترد على ابن مضاء القرطبي وترد بعض آراء قطرب، وتعارض إبراهيم أنيس من المحدثين ولا تقترب دراستي هذه من دراسة منيرة العلولا إلا في العنوان فقط أما المضمون فمختلف تماماً.

وقد تسنى للباحث أن يطلع على بعض العناوين ذات الصلة بعنوان هذه الدراسة من خلال مواقع بعض المكتبات على شبكة الإنترنت إلا أنه لم يتمكن من الحصول عليها بالإمكانات المتاحة.

إن المنطلق الرئيسي لهذه الدراسة بيان مدى تأثير تعدد الإمكانات الإعرابية في الدلالة وبخاصة في توجيه الدلالة عند الأصوليين ومن ثم الحكم الفقهي عند الفقهاء.

وهذا المنطلق يفرض منهجاً قوامه الوقوف على دراسات العلماء النحوية – أصوليين كانوا أو فقهاء أو مفسرين أو نحاة – والتركيز على ما يتصل عندهم بمسائل الإعراب وأثره في الدلالة وهذا يقتضي بالضرورة المقارنة والتحليل وصولاً إلى الرأي الراجح، ولا تتمكن الدراسة من

---

[1] منيرة العلولا: أثر الإعراب في ضبط المعنى: ٢٢٨.

الإحاطة بهذا إلا باستقصاء جلّ ما جاء في كتب الأصول[١] والتفسير[٢]، والنحو[٣]، مما شكل صعوبات للدراسة، فالمصادر في هذا كثيرة والآراء فيها عديدة، إذ وجدها الباحث في كثير من الأحيان متداخلة متشابكة يصعب ميزها، ووجدها في أحيان أخرى متعارضة متخالفة يصعب ترجيح أحدها على الآخر، فأعانه الله باتباع الخطوات الإجرائية الآتية:

- جمع الأفكار المتعلقة بالجانب النظري ونظمها وتبويبها بما يخدم الجانب التطبيقي من حيث الإحاطة بالعلاقة التي تربط القرآن الكريم بالنحو العربي، والتعرف إلى منهج الأصوليين في استنباط الدلالة وصولاً إلى أثر الإمكانات الإعرابية في توجيه الأحكام الفقهية بوصفها مصدراً من مصادر توليد الدلالة.
- قصر الدراسة على آيات الأحكام وهي التي تتعلق بأفعال المكلفين ولا تتجاوز الخمسمائة آية باتفاق الأصوليين[٤]. وقد وجد الباحث في هذا السياق كتباً تعرض لآيات الأحكام بياناً وتفسيراً من مثل: الأحكام للشافعي، وأحكام القرآن لابن العربي وأحكام القرآن للجصاص وأحكام القرآن للكيا الهراسي وغيرها[٥].
- اعتماد كتاب واحد من بين الكتب العديدة المشار إليها في الفقرة السابقة لاتخاذه أساساً في اختيار الآيات التي يكون فيها تعدد الإمكانات ظاهراً.
- اعتماد كتاب "أحكام القرآن" لابن العربي لأنه الأكثر تحقيقاً لهذه الغاية، فهو يقوم على ترتيب الآيات حسب موقعها من سور القرآن علاوة على ترتيب السور في الكتاب حسب ترتيبها في القرآن الكريم. ونجد ابن العربي في كتابه يعرض لكل آية بالتفصيل من حيث بيان الحكم أو الأحكام الفقهية في الآية، ومن حيث الإشارة إلى أثر الإعراب في ذلك وذكر آراء المذاهب في الحكم الفقهي وغير ذلك.

---

(١) مثل: الإحكام للآمدي، المستصفى للغزالي، الموافقات للشاطبي.

(٢) مثل: الكشاف للزمخشري، البحر المحيط لأبي حيان، الجامع للقرطبي، مفاتيح الغيب للفخر الرازي، الدر المصون للسمين الحلبي.

(٣) مثل الكتاب لسيبويه، الخصائص لابن جني، مغني اللبيب لابن هشام.

(٤) أحمد بن يحيى بن المرتضى: البحر الزخار: ٢٣٨/١، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٧٥.

(٥) ذكر ابن العربي في مقدمة كتاب (أحكام القرآن) أنّ هناك ستة عشر كتاباً جميعها معنونة بـ (أحكام القرآن) وجميع مؤلفيها من السُنّة.

- مقابلة الآيات التي تخدم الظاهرة المدروسة على كتاب ابن العربي في كتب الأصول والتفسير والنحو مما شكل مادة غنية بالإمكانات، ثرية بالدلالات مهدت الطريق أمام الباحث لتمكنه من ترجيح رأي على آخر.
- عدم الموازنة بين آراء المذاهب الفقهية في دلالات تعدد الإمكانات الإعرابية على الأحكام بصورة مباشرة، وإنما اكتفى بالإشارة إلى بعض الآراء المبثوثة في كتب الأصوليين والمفسرين الذين يمثلون المذاهب التي ينتمون إليها، فالجصاص حنفي، وابن العربي مالكي، والكيا الهراسي شافعي وابن الجوزي حنبلي والقشيري صوفي، ويتبعهم الفخر الرازي والقرطبي وأبو حيان الأندلسي وجميعهم من أهل السنّة.

أما الشيعة فيمثلهم: الطبرسي والشوكاني والطوسي والكاشاني، أما الزمخشري فيمثّل المذهب المعتزلي.
- دراسة الشواهد التي تمثل آيات الأحكام، وهذه الشواهد هي التي فرضت اختيار الأبواب النحوية، فما أغفل من أبواب النحو لم يكن مقصوداً، وإنما كان نتاجاً للظاهرة المدروسة.

ومع أن الباحث عانى مشقةً، وواجه صعوبات لإخراج هذه الدراسة بأجمل حُلّة إلا أنه لا يدّعي الكمال لها فلكل شيء إذا ما تم نقصان، ولكن هذا اجتهاد المتعلم الذي يسأل الله الأجر الواحدَ إن أخطأ، والأجرين إن أصاب.

وأخيراً.. أتمنى أن أكون قدمت مادة مترابطة متماسكة تكشف عن أثر تعدد الإمكانات الإعرابية في الدلالة عند الأصوليين وتبين أثر الإمكانات الإعرابية في توجيه دلالات الأحكام عند الفقهاء.

الباحث

الفصل الأول

العلاقة بين القرآن الكريم والنحو العربي

المبحث الأول : القرآن والقاعدة النحوية

المبحث الثاني : القرآن والدلالة النحوية

المبحث الثالث : الإمكانات الإعرابية بوصفها مصدراً من مصادر الدلالة

المبحث الأول

القرآن والقاعدة النحوية

جاءت لغة القرآن موافقة لسنن اللغة العربية وتراكيبها، منسجمة مع نواميسها وقوانينها، غير خارجة على نظامها اللغوي، غير أنَّ لغة القرآن الكريم بزتّ أهل اللغة وتفوقت عليهم في تقديم النموذج الأرقى للأساليب والتراكيب والألفاظ. ويجدر بالقرآن الكريم أن يكون الأقدر على الحفاظ على القوانين التي تضبط قواعد اللغة ، بل هو العامل الأهم – قديماً وحديثاً – في المحافظة على تلك القواعد في خِضَمّ التيارات التي حاولت النيل من صلابة اللغة العربية والإخلال بنظامها.
شكلت العربية وعاء للتعبير عن مقاصد القرآن " فالقرآن الكريم عربي في ألفاظه وعباراته، وفي دلالته ومعانيه، وعربي في أسلوبه وخطابه، وعربي في تشريعة وأحكامه "[1]. يقول تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾[2].

ومن هنا تميزت اللغة العربية عن غيرها من اللغات، فقد دخل اللحن لغة بعض مستعملي العربية وتفشى في أنحائها في وقت مبكر. فقد أكثرت كتب النحو من الحديث في اللحن ومظاهره، بالحجم الذي تحدثت فيه عن أسبابه ونتائجه، وقد أوردت كتب النحو أخباراً كثيرة ومتعارضة[3]. عن بداية شيوع اللحن.

وهذا التعارُضُ في الأخبار حول بدايات شيوع اللحن ترك الباب مفتوحاً أمام بعض المحدثين لرفض هذه الأخبار جملة وتفصيلاً وعدّها من نسج المؤرخين، ووصف بعضهم إياها بأنها

---

(١) عبد القادر السعدي: أثر الدلالة النحوية واللغوية في استنباط الأحكام من آيات القرآن التشريعية،(ص٨١)، ط١، إحياء التراث الإسلامي، وزارة الأوقاف العراقية، ١٩٩٣م.

(٢) سورة الزخرف: آية (٣).

(٣) بعضهم يعيدها إلى عهد أبي بكر الصديق وبعضهم يعيدها إلى عهد عمر بن الخطاب وآخرون إلى عهد علي بن أبي طالب وامتد حديثهم عن ذلك إلى عهد الحجاج. (ينظر: ابن الأنباري: إيضاح الوقف والابتداء: باب (في كتاب الله عز وجل): ١ / ١٦، مجمع اللغة العربية / دمشق ١٩٧١: تحقيق: محي الدين رمضان. أحمد بن فارس: الصاحبي: ٣٢، تحقيق عمر الطباع، مكتبة المعارف / بيروت ١٩٩٣. وينظر أيضاً: عبد العال سالم مكرم: القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية، ص٤٥.

"تفسّر نشأة النحو نشأة فجائية بسبب حادثة لحن سرت إلى مسمع الدؤلي من ابنته أو اخته"(١)، ويرى هؤلاء أن النحو نشأ كغيره من العلوم نشأة طبيعية، فلا يُعقل أن يكون نشأ نشأة فجائية دون أن تسبقها بارهاصات. ولا خلاف في قولهم بأنّ النحو نشأ نشأة طبيعية، ولكنّ الخلاف في تفسيرهم لتلك الأخبار باعتبارها تجعل نشأة النحو فجائية، ويرى الباحث أن هذه الأخبار المتنوعة في زمانها ومكانها ما هي إلا مقدمات وإرهاصات لنشأة علم النحو الذي استقر في القرن الثاني الهجري.

ولعل أهم أسباب نشوء اللحن والأكثر وضوحاً اتساع رقعة الدولة الإسلامية واختلاط العرب بالعجم، ويؤكد الزبيدي هذه الحقيقة فيقول: "ولم تزل العرب تنطق على سجيتها في صدر إسلامها وماضي جاهليتّها حتى أظهر الله الإسلام على سائر الأديان. فدخل الناس فيه افواجاً، وأقبلوا اليه أرسالا، واجتمعت فيه الألسنة المتفرقة، واللغات المختلفة، ففشا الفساد في اللغة العربية"(٢).

وقد هيأ الله لهذه اللغة ثُلّة من العلماء، فانبرى اللغويون لضبط قواعد اللغة، ولم يكن علماء الفقه بعيدين عن الساحة اللغوية؛ ذلك أن قواعد اللغة العربية تُمثّل الطريق الأقوى لصياغة القاعدة الفقهية ومن ثمّ بيان الأحكام وفهم دلالاتها "وأكثر من ضلّ من أهل الشريعة عن القصد فيها وحاد عن الطريقة المثلى إليها، فإنما استهواه واستخفّ حلمه ضعفُه في هذه اللغة الكريمة الشريفة"(٣) فاللغة العربية قوام الفهم والتدبر لآيات القرآن الكريم، وقوام الوصول إلى الأحكام الفقهية وإيصالها إلى المعنيين بها على أكمل وجه وأتمّ صورة، فغدا إتقان اللغة شرطاً من شروط المجتهد عند الأصوليين، فقد " اشترط الأصوليون في المجتهد أن يكون على جانب كبير من التضلع في قواعد اللغة العربية وفروعها وتطبيقاتها"(٤). لذا حرص الأصوليون على التدقيق في فروع اللغة العربية لغة ونحواً وصرفاً وبياناً لما في ذلك من أثر في ضبط معاني النصوص الشرعية، تلك المعاني التي قد تتحول إلى أحكام تتصل بأفعال العباد.

---

(١) قطب مصطفى سانو : قراءة في مصادر التقعيد النحوي : ص٥٥ – ص٥٧ ، مجلة دراسات عربية / عدد ٥، ٦ بيروت ١٩٩٧م.

(٢) الزبيدي (أبو بكر محمد بن الحسن) ت : ٣٧٩ هـ : طبقات النحويين واللغويين : ص١١ : تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم / القاهرة . دار المعارف : ١٩٧٣.

(٣) ابن جني (أبو الفتح عثمان) الخصائص: ٣ / ٢٤٥ ، تحقيق محمد علي النجار، ط٢، دار الهدى، بيروت.

(٤) ابن يعيش ، (موفق الدين أبو البقا : شرح المفصل ١ / ٨ / عالم الكتب / بيروت، ١٩٨٨.

ونظراً للأهمية القصوى للعربية، وجِد من يدعو إلى استنباط قواعد نحو العربية من القرآن الكريم وحده، فكان ما يسمى بـ (النحو القرآني) [1]، وهو النحو الذي "ينطلق من القرآن، ويرى في القرآن مصدراً أساسا للتقعيد والمرجعية النحوية "[2]. وهذا يعني أن القرآن الكريم هو الذي يضبط قواعد النحو العربي ويحافظ عليها ، ويمثل الحجّة الأقوى على صوابها وصحتها، فأصحاب هذه النظرية يرون أن " القرآن حجّة في العربية بقراءاته المتواترة وغير المتواترة كما هو حجّة في الشريعة، فالقراءة الشاذة التي فقدت شرط التواتر لا تقل شأناً عن أوثق ما نقل إلينا من ألفاظ العربية وأساليبها"[3]. ومن هنا أسهم الدرس اللغوي في خدمة العلوم الدينية "وبلغ النحاة مآربهم بما وضعوا من قواعد نحوية على الرّغم مما يوجه إليها من نقد "[4]. لذا نجد الرابطة وثيقة بين النحو العربي والقرآن الكريم، وبخاصة في مجال القراءات، وإن كانت الآراء متباينة بين النحويين في مسألة الاحتجاج ببعض القراءات[5].

ولادة القاعدة النحوية:

أشرنا في بداية الفصل إلى أنّ اللحن تفشى في اللغة كظاهرة تطور طبيعي، ومحاولة للتخلص من قيود غير موجودة في كثير من الأحيان في لغة الكلام المحكي. وبخاصة بعد توسع رقعة الدولة الإسلامية ودخول العجم في الإسلام، فكثرت مزالق اللسان عند العامة، وتسرّب اللحن إلى ألسنة الخاصة من الكتّاب والولاة والقرّاء والفقهاء وغيرهم، وهذا لا يعني أنّ اللحن كان سمة لدى مستعملي العربية من العجم فحسب، وإنما نُسب اللحن إلى مستعملي العربية من العرب، عندها شمّر اللغويون وشدّوا مآزرهم لوضع قواعد نظام اللغة العربية، وإرساء أصول تحفظ أشرعتها خاصة أنها لغة القرآن الكريم، " ومن أجل صيانة كتاب الله من كل تحريف، وحفظه من كلّ تغيير... ومن أجل التقاء المسلمين على كتابهم كما أنزل ... من أجل ذلك كله دعت الحاجة إلى علم

---

(1) من المحدثين الذين عنوا بهذا الأمر : أحمد مكي الأنصاري في كتابه (نظرية النحو القرآني، ومحمد عبد الخالق عظيمة في كتابه (دراسات لأسلوب القرآن الكريم). عبد الستار الجوّاري (نحو القرآن).

(2) قطب سانو : قراءة في مصادر التقعيد ... ص٧٠، مرجع سابق.

(3) نفسه : ص٧١.

(4) عبد الله جاد الكريم : المعنى والنحو : ص٤ + ص٥ ، ط١، مكتبة الآداب / القاهرة ٢٠٠٢.

(5) يُنظر : عبد العال مكرم : القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية . ص١٠٠. مصطفى سانو : قراءة في مصادر التقعيد ، ص٧٠.

يُعرف به خطأ الكلام من صوابه؛ ليحافظ على بناء اللغة العربية التي أُنزل بها القرآن الكريم، ذلك العلم هو علم النحو"[١] فظهر علم النحو كخلاصة لمعطيات اللغة، وانعكاساً لرغبة علمية باكتشاف قواعد اللسان العربي وأنظمته ومن ثمّ معرفة معاني الكلام. ولم يولد النحو دفعة واحدة، ولم يكن نتيجة لجهد عالم أو ثلة من العلماء، بل جاء ثمرة لجهود متتالية مترابطة لأجيال متتابعة من علماء اللغة ابتداءً بأبي الأسود الدؤلي ومروراً بالحضرمي وأبي عمرو بن العلاء والخليل ووصولاً إلى سيبويه الذي جمع خلاصة أفكارهم في (الكتاب) وانتهاءً بمن جاء بعده من أمثال الفارسي وابن جني... [٢]، كل هؤلاء أسهموا في تقعيد النحو وتأصيل أنظمته وتنظيم فروعه، وكل ذلك جاء بالدرجة الأولى خدمة للقرآن وسدانة للّغة.

ولدت القاعدة النحوية إذاً مع ولادة النحو العربي وظهرت بظهوره كما "أنّ مصدرية نصّ للتقعيد النحوي تتوقف على ما يتمتع به ذلك النص من فصاحة عالية، وقوة بليغة، فمقتضي ذلك أن يتم تصنيف النصوص التي تعتبر مصادر للغة حسب قوتها ودرجة فصاحتها"[٣].

وبما أن القرآن الكريم هو الأقدر على تمثيل الظاهرة اللغوية فقد كان هو الأجدرَ بأن يمثل الشاهدَ اللغوي لإقامة القاعدة النحوية، فمن أجل القرآن وُضعت القاعدة، وللحفاظ على اللغة ونواميسها اعتدّ اللغويون بالقرآن وكان من الممكن أن "تقوم كثير من المسائل النحوية على القرآن وحده لأن وجه الاستشهاد بها واضح لا يحتاج إلى جدل أو مناقشة"[٤]. فالقرآن أصل من أصول التقعيد النحوي "ولم يختلف أحد من النحاة في أن القرآن الكريم أصل من أصول الاستشهاد في اللغة والنحو"[٥]. يقول (يوهان فك) في معرض ردّه على المختلفين في أفصح القبائل العربية: "لغة القرآن أفصح أساليب العرب على الإطلاق"[٦]. وليس من الضرورة أن تتطابق لغة القرآن مع لغة إحدى القبائل العربية، وإن كانت لغة قريش[٧] ارتقت درجة عالية من الفصاحة والبيان فإن لغة

---

(١) عبد العال مكرم : القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية ، ص١٠٠.

(٢) للاستزادة عن هذا الموضوع ينظر في مقدمة الكشاف للزمخشري ، تحقيق كمال عبهري، وكتاب القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية لعبد العال مكرم ص٤٩ – ص٥٧، والمزهر للسيوطي ج٢ / ٣٩٨.

(٣) قطب سانو، قراءة في مصادر التقعيد ... ، ص٤٥.

(٤) عبد العال مكرم : القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية ، ص١٠٣.

(٥) نفسه : ص٩٦.

(٦) يوهان فك : العربية، دراسات في اللغة واللهجات والأساليب (ص٥)، ترجمة رمضان عبد التواب، القاهرة مكتبة الخانجي ١٩٨٠ .

(٧) حول هذا الموضوع ، يُنظر في "إيضاح الوقف والابتداء" لابن الأنباري ص١٣ وما بعدها.

القرآن لم تكن مقصورة عليها، هناك من يُقر بأن لهجة قريش على درجة عالية من الفصاحة والبيان إلا أنه لا يقر بأنها الوحيدة التي نزل بها القرآن الكريم فيشرك معها غيرها من اللهجات. ويؤكد أصحاب هذا الاتجاه " أن لغة القرآن الكريم عبارة عن لهجات تلك القبائل السبع وما اعتبرت لهجة لغيرها من القبائل، فإنها تؤول في نهاية أمرها إلى لهجة إحداها لا محالة"[1]. ويوضح هذا مسألة القراءات القرآنية التي تنسجم ولهجات القبائل العربية دون إفساد المضمون أو الجانب الإعجازي في لغة القرآن. وبناء على ذلك فإن المنهج العلمي يقتضي "تقديم هذا الكتاب الكريم عند الاحتجاج والاستشهاد والتقعيد على جميع لغات القبائل ... وذلك لأن لغته تمثل اللغة الفصحى التي لا يمكن أن تجارى أو تضاهى لتألقها على فصحى لهجات القبائل العربية"[2]. وهذا يؤكد أولوية الأخذ بلغة القرآن مصدراً أساساً وأولاً من مصادر التقعيد النحوي، فالأولى تقديم الاحتجاج بالقرآن على الاحتجاج بلغات القبائل "فالأصل تقديم الأسلوب القرآني"[3]. ويؤكد هذا المذهب عبد العال سالم مكرم حيث يدعو إلى "اتخاذ القرآن موضع استشهاد؛ ذلك لأن القرآن الكريم مصدر موثّق، مصدر لم يأته الباطل من بين يديه ولا من خلفه، نزل بلغة قريش وغيرها من لغات العرب، وكان الأحرى بالنحاة جميعاً أن يتزاحموا على مورده، ويسيروا على هدي من نوره في كل قاعدة يقعدونها، وفي كل مسألة يحررونها وفي كل مشكلة يحاولون حلها"[4]. ويستند عبد العال سالم مكرم في دعوته هذه إلى موقف كل من البصريين والكوفيين من القرآن الكريم ويورد آراءهم وشواهدهم القرآنية التي اعتمدوا عليها في بناء القاعدة النحوية[5].

أ) أثر القرآن الكريم في بناء القاعدة النحوية:

ارتبط النحو بالقرآن الكريم ارتباطاً وثيقاً، فالقرآن الكريم أسهم في الحفاظ على أنظمة اللغة وقوانينها، والنحو في بداياته نشأ لخدمة القرآن العظيم، والنحويون جميعاً " لم يحدث بينهم كبير خلاف في أن يكون القرآن الكريم مصدراً لبناء القواعد، غير أن طائفة من الأساليب القرآنية لم

---

(1) قطب سانو : مرجع سابق، ص٥٢.

(2) نفسه : ص٦٣ .

(3) نفسه : ص٦٣.

(4) عبد العال مكرم: مرجع سابق، ص١٣٦.

(5) يُرجع إليها في كتاب : القرآن الكريم وأثره ... : عبد العال مكرم : ص١١٢ – ص٢١٢.

تخضع لأقيسة البصريين، فرفضوا الأخذ بها ،وحاولوا تأويلها وتخريجها لتتفق مع مقايسهم[1]. "ولا غرابة في اعتبار القرآن الكريم المصدر الأول للقاعدة النحوية. وهو بلغته وأسلوبه تفوّق على اللسان العربي[2]. وقد اهتم الخاصة والعامة بلغة القرآن الكريم اهتماماً منقطع النظير منذ نزول القرآن في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم إلى عهد الخلفاء الراشدين حتى تقعيد النحو في بداية الخلافة العباسية[3].

أما علماء النحو فقد عنوا بالقرآن الكريم عناية خاصة إذ اعتمدوا آياته شواهد على صحة قاعدة نحوية أو دليلاً على فساد أخرى، أو تأويلاً وتخريجاً لبعض القواعد النحوية فوجدوا " توافقاً وانسجاماً والتئاماً بين القواعد النحوية والقرآن الكريم"[4]. ومع أن النحاة احتجوا بالشاهد القرآني غير أنهم لم يستندوا إليه في جميع مسائلهم النحوية، فهناك مسائل عديدة قررها جمهور النحاة مع أن استعمال القرآن الكريم جاء خلافاً لها، من ذلك أنهم قرروا من قبل عدم جواز العطف بالرفع على موضع (إنّ) قبل تمام الخبر، واعتبروا مخالفة ذلك لحناً، فإن الأسلوب القرآني جاوز هذه القاعدة في قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَىٰ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾[5]. يعني هذا أن الآية السابقة ترى جواز العطف بالرفع على موضع إنّ قبل تمام الخبر أو بعد تمامه والكوفيون يذهبون مذهب جواز العطف على موضع اسم (إنّ) قبل تمام الخبر، أما البصريون فيرون عدم الجواز على كلّ حال[6]، وفي هذه المسألة لا نملك إلا أن نتجاوز رأي البصريين ونؤيد ما ذهب إليه الكوفيون لأن الأصل في ذلك جواز العطف على موضع اسم إن قبل تمام الخبر، وخير شاهد على ذلك الآية القرآنية السابقة، فلا اجتهاد مع النصّ.

ومن شواهد القرآن التي تقرّ خلاف ما ذهب إليه النحاة، إضافة (إذا الشرطية) إلى الجملة الاسمية، فجمهور النحاة يرون عدم جواز ذلك، ويقرّون إضافتها إلى الجملة الفعلية في كلّ

---

(1) عبد العال مكرم : مرجع سابق ، ص١٢٤.

(2) قطب سانو : مرجع سابق ، ص٤٦.

(3) قال أبو يوسف القاضي لأمير المؤمنين (الرشيد): قد سعد بك هذا الكوفي، (يعني الكسائي) وشغلك، فقال الرشيد: النحو يستغرقني لأنني أستدل به على القرآن والشعر . (يُنظر معجم الأدباء لياقوت الحموي، ص١٧٥).

(4) قطب سانو : مرجع سابق، ص٧٤.

(5) المائدة : ٦٩.

(6) الأنباري : الإنصاف في مسائل الخلاف : ١ / ١٨٥. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر.

الأحوال[1]، ونجد في القرآن خلاف ذلك فقد أضيفت (إذا الشرطية) إلى الجملة الاسمية في كثير من الآيات[2]، كما في قوله تعالى: ﴿ إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ ١ وَإِذَا النُّجُومُ انكَدَرَتْ ٢ وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ ٣ وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ ﴾[3] وفي قوله تعالى﴿إِذَا السَّمَاءُ انفَطَرَتْ ١ وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انتَثَرَتْ ٢ وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ ٣ وَإِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ﴾[4] فهذه الآيات جميعها تؤكد صواب إضافة (إذا الشرطية) إلى الجملة الاسمية. فالقرآن أصل للقاعدة النحوية وأساس من الأسس التي قامت عليها حركة التقعيد النحوي، صحيح أنّ النظام اللغوي الذي قامت وفقه الآراء النحوية عند علماء البصرة والكوفة موجودة قبل نزول القرآن، إلا أنّ القرآن لم ينزل بمعزل عن نظام هذه اللغة وإنما جاء موافقاً لها متحدياً لأهلها ، متفوقاً على الفصحاء منهم.

"والحق أن القرآن الكريم لا يخضع لأقيسة البصرة ولا لأقيسة الكوفة لأنه مصدر القياس والأصل الذي يجب أن يُقاس عليه، فكيف ينقلب الأصل فرعاً، والمصدر تابعا؟ "[5]، وقديما قال ابن خالويه: "القراءة سُنّة، ولا تُحمل على قياس العربية "[6] فهذه الآراء جميعها تؤكد اعتماد القرآن الكريم شاهداً على بناء القاعدة النحوية، والابتعاد عن القياس[7]. ما دامت الآية القرآنية تؤكد صحة القاعدة النحوية، أما القواعد المخالفة لأسلوب القرآن مخالفة صريحة، فيرى البعض أنها تصادر القراءات القرآنية، "وتعتدي على قداستها بتخطئة القُرّاء حيناً، أو بوصف القراءات بالسماجة أو القبح حيناً آخر "[2]: وهذا يؤكد فساد بعض القواعد النحوية واضطرابها، مما جعل بعض النحويين يتوسع

---

(١) روى ابن الأنباري الآراء الواردة في هذه المسألة وانتهى إلى القول : " وبهذا يبطل قول من ذهب من الكوفيين وغيرهم إلى أن الاسم بعد (إذا) مرفوع لأنه مبتدأ إما بالترافع وإما بالابتداء نحو قوله تعالى ﴿ إذا السماء انشقت ﴾ لأن إذا فيها معنى الشرط، والشرط يقتضي الفعل فلا يجوز أن يُحمل على غيره (الانصاف : ٢ / ٦٢٠).

(٢) قطب سانو : مرجع سابق، ص٧٣.

(٣) التكوير : ١-٤.

(٤) الانفطار : ١-٤.

(٥) عبد العال مكرم : مرجع سابق ، ص١٠٥.

(٦) ابن خالويه (أبو عبد الله حسين بن أحمد) : إعراب ثلاثين سورة من القرآن، ص١٠، بيروت، دار ومكتبة الهلال / ١٩٨٥.

(٧) قال ابن جني في الخصائص : ١ / ١٢٦ : " اعلم أنّه إذا أدّاك القياس إلى شيء ما، ثمّ سمعت العرب قد نطقت بشيء آخر على قياس غيره، فدع ما كنت عليه إلى ما هم عليه ".

(٢) قطب سانو : مرجع سابق، ص٧٠.

في الاستشهاد بالقراءات حتى تجاوزت السبع إلى مثلها، ولئن تكلف المتكلفون في التأويل والتخريج، فمن المعلوم أن الأصل المقرر عند المحققين من العلماء هو عدم اللجوء إلى التأويل والتخريج إلا في حالات الضرورة القصوى؛ ذلك لأن النصّ القرآني ابتداءً مُؤَصِّل ومُؤسِّس للقواعد، وليس بمؤكد أو مقرر[1]، فإدخال الشواهد القرآنية إلى القاعدة النحوية يُثري النحو ويساهم في توسّعه وتيسيره على طالبيه، أما تجاهل الشاهد القرآني أو تأويله من أجل إقرار قاعدة نحوية فهذا أمر يتنافى وأصول النحو، وبعد الاطّلاع على آراء النحاة في مسألة اعتماد القرآن الكريم أساساً في التقعيد النحوي وجدنا لهم موقفين:

الأول: نصّ بعضهم على أن القرآن هو المصدر الأول من مصادر الاحتجاج للنحو، ويمثل هذا الموقف السيوطي والبغدادي (عبد القادر بن عمر) [2].

الثاني: لم يلتزم بعضهم الآخر بما قرّر من تقديم الاحتجاج بالقرآن على غيره من الناحية التطبيقية، بل ركنوا إلى الاستشهاد بما يتحصل لديهم من شعر عربي، ويمثل هذا الاتجاه سيبويه في (الكتاب)، والمبرد في (المقتضب)، وابن جني في (الخصائص). ونلاحظ أن أصحاب الاتجاه الثاني تعاملوا مع القرآن باعتباره لغة من لغات العرب وهذا ما دعا الأصوليين إلى أن يتعجبوا من صنيع النحاة في هذا المجال، وقد حاول البصريون أن يستخدموا الشواهد القرآنية لتأييد مقاييسهم وأصولهم النحوية[3] من ذلك:

- **القول في تقديم معمول اسم الفعل عليه**[4]: حيث ذهب البصريون إلى أنه لا يجوز تقديم معمول اسم الفعل عليه، واحتجوا بأن هذه الألفاظ فرع على الفعل بالعمل، لأنها إنما عملت عمله لقيامها مقامه فينبغي أن لا تتصرف تصرفه، فوجب أن لا يجوز تقديم معمولاتها عليها، وحجّة البصريين قوله تعالى ﴿كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ﴾[5]، فكلمة كتاب ليست منصوبة بـ (عليكم) إنّما هي منصوبة لأنها مصدر، والعامل فيها فعل مقدر لم يظهر لدلالة ما تقدم عليه في الآيات السابقة. والتقدير (كتب كتاباً).

---

(1) قطب سانو : مرجع سابق، ص٦٣.

(2) هو صاحب خزانة الأدب، ت : ١٠٩٣هـ.

(3) القرآن الكريم وأثره .... ، ص١١٩.

(4) الأنباري : الإنصاف في مسائل الخلاف : ١ / ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١، مسألة (٢٧).

(5) النساء: ٢٤.

ـ القول في حاشا في الاستثناء فعل ،أو حرف ، أو ذات وجهين[1]: حيث ذهب الكوفيون إلى أن (حاشا) في الاستثناء فعل ماض. وذهب البصريون إلى أنه حرف جر. واحتج البصريون بأن قالوا: الدليل على أنه ليس بفعل وأنه حرف أنه لا يجوز دخول (ما) عليه، فلا يقال: ما حاشا زيداً، كما يقال ما خلا زيدا، وما عدا عمراً. ولو كان فعلاً كما زعموا – والكلام للبصريين – لجاز أن يُقال: ما حاشا زيداً، فلما لم يقولوا ذلك دلَّ على فساد ما ذهبوا إليه ...

وإذا عدنا إلى كتب الخلاف النحوي نجد شواهد قرآنية أخرى اعتد بها البصريون في بناء القاعدة النحوية "فالبصريون معترفون بأن القرآن أصل من أصول الاستشهاد، وقد عزّ عليهم أن لا يغترفوا من معين القرآن الكريم في تقعيد القاعدة، وبناء الحكم فلجأوا إلى التأويل والتخريج"[2].

ومع كثرة الاتهامات الموجهة إلى البصريين نجد (قطب مصطفى سانو) يرى خلاف ذلك، حيث يقول: "ليس صحيحاً ما يشاع عن مدرسة البصرة من عدم احتجاجها بالقرآن الكريم، وعدم اتخاذها قراءاته – جملة وتفصيلاً – أصلاً من أصول القياس، ولكن الصحيح أنّ استقراء هذه المدرسة لقراءات القرآن الكريم المتعددة كان ناقصاً نقصاً واضحاً، مما جعل عدداً من الناس يُخيّل إليهم أنّهم لا يعتمدون القرآن الكريم أساساً للتقعيد والتأصيل"[3].

ثم يسرد (سانو) في مقالته رأيين قديمين وآخرين حديثين، وهذه الآراء جميعها تمثل نقداً لمنهج البصريين وتحاملاً عليه ورفضاً له.

أما الرأيان القديمان فيمثلهما (ابن حزم الظاهري وأبو بكر الرازي)، يقول ابن حزم: "من النحاة من ينتزع من المقدار الذي يقف عليه من كلام العرب حكماً لفظياً، ويتخذه مذهباً، ثمّ تعرض له آية على خلاف ذلك الحكم فيأخذ في صرف الآية عن وجهها ..."[4]، وبالطبع هو يقصد البصريين ويؤكد أنهم يؤولون الآية القرآنية بما يتفق و آرائهم النحوية، ومعلوم أن ابن حزم مؤسس المذهب الظاهري فهو لا يؤمن بالتأويل – لا في النحو ولا في الفقه – وإنما يعتمد ظاهر النصّ أساساً في الحكم.

أما الرازي، فقد عبرّ عن دهشته من هذا المنهج بقوله : "... إذا جوزنا إثبات اللغة بشعر مجهول، فجواز إثباتها بالقرآن العظيم أولى، وكثيراً ما ترى النحويين متحيرين في تقرير الألفاظ

(١) الأنباري : الإنصاف في مسائل الخلاف: ١/ ٢٧٨– ٢٨٣ / مسألة (٣٧).

(٢) عبد العال مكرم : مرجع سابق، ص١١٢.

(٣) قطب سانو : قراءة في مصادر التقعيد النحوي، مجلة دراسات عربية ص٥٧ – ص٥٩.

(٤) ابن حزم الظاهري (أبو محمد علي بن أحمد) : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ص٢٩ / تحقيق أبو الفتح محمد بن عبد الكريم/ بيروت/ دار المعرفة ١٩٧٥، ويُنظر(قطب سانو) قراءة ......، ص٥٨.

الواردة في القرآن فإذا استشهدوا في تقريرها ببيت مجهول فرحوا به، وأنا شديد التعجب منهم فإنهم إذا جعلوا ورود ذلك البيت المجهول على وفقها دليلاً على صحتها، فـلأن يجعلـوا ورود القـرآن الكريم دليلاً على صحتها كان أولى"[١]، فالرازي يُمايز بين القرآن الكريم وكلام العرب من حيـث معرفة النسبة وصحتها، فالقرآن الكريم معلوم النسبة صحيح المتن لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولا تشوبه شائبة، أما كلام العرب فكثير منه غير معلوم النسبة أو قد يكون داخلَه نحلٌ أو تحريف، إلا أن النحاة تعاملوا مع كلام العرب في فترة واحدة للاحتجاج لم يعتمدوا شيئاً بعـدها[٢]، وهم يعتبرون أي نحل أو تحريف لا ينتقص من الشاهد النحوي شيئاً لأن معرفة القائل ليست مـن الضرورة بمكان، أما زمن الاحتجاج فحدوده واحدة ومن ثمّ مهما كان شكل الكـلام أو أسـلوبه أو ألفاظه فإنه ضمن فترة الاحتجاج ويبقى ممثلاً لكلام العرب على تنوعه واختلافه، المهم أنه نطقـت به العرب، هذا تسويغ النحاة لاحتجاجهم بكلام العرب وإن كان مجهـول القائـل أو شـابه نحـلٌ وتحريف، علماً بأن البصريين "أبوا أن يستدلوا بشاهد لم يُعرف قائله"[٣].

أما الرأيان الحديثان اللذان أوردهما (سانو) للتعبير عن موقف النحاة الناقد لمنهج البصريين فيمثلهما : أحمد مكي الأنصاري وسعيد الأفغاني:

أما (الأنصاري) فقد تحامل عليهم تحاملاً مبالغاً وشدّد نكيره عليهم، يقول: "ألا ترى معي أن النحويين بشكل عام ولا سيما البصريين قد جاوزوا الحدّ المعقول وأسرفوا أنفسهم في اللغـة وفـي الدين ... فأي منهج لغوي سليم يهدر قدراً كبيراً من شواهدها الموثوق بها يدخلها تحـت القاعـدة العامة؟"[٤]. فهو ينكر عليهم إهمالهم لكثير من شواهد القرآن الموثوق بها واعتمادهم القياس بكثرة.

وأما (الشيخ سعيد الأفغاني)، فقد وصف الاضطراب المنهجي عند البصريين هازئاً عنـدما قال: "... يريدون بناء قواعدهم – يقصد البصريين – على كلام العرب فيجمعون نتفاً نثرية وشعرية من هذه القبيلة ومن تلك، ومن أعرابي في الشمال إلى امرأة في الجنوب، ومن شعر لا يُعرف قائله إلى جملة غير منسوبة، يجمعون هذا إلى أقوال معروفة مشهورة ، ويضعون قواعد تصدق علـى أكثر ما وصل إليهم بهذا الاستقراء الناقص الذي لا يستند إلى خطة محكمة في الجمع، ثمّ يـسدّدون هذه القواعد بمقاييس منطقية يريدون اطّرادها في الكلام، حتى إذا أتت بعضَهم قراءةٌ صحيحة السند

---

(١) الفخر الرازي (أبو عبد الله محمد بن عمر): مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)،٣٠/١٥٩، بيروت/دار الفكر/ ١٩٨٣.

(٢) اعتمد النحاة سنة (١٥٠) هجري آخر زمن للاحتجاج اللغوي، وكان ابن هرمة آخر شاعر يحتج بشعره. مع أنّ

(٣) إبراهيم السامرائي : المدارس النحوية، ص١٧، دار الفكر / عمان ١٩٨٧، الطبعة الأولى.

(٤) أحمد الأنصاري:الدفاع عن القرآن الكريم ضد النحويين والمستشرقين،ص٥٩،دار المعارف–مصر ١٩٧٣.

تخالف قاعدته القياسية طعن فيها، وإن كان قارئها أبلغ وأعرب من كثير ممن يحتج النحوي بكلامهم!! فلا استقراؤه كامل أو كاف، ولا لشواهده التي استند إليها بعض ما للقراءة الصحيحة من القوة، ولا اللغة تخضع للمقاييس المنطقية التي ابتدعها .." [1]، فهذا سعيد الأفغاني يوجه التهم إلى البصريين، وينعتهم بالتقصير في مجال توظيف الشاهد القرآني عند تقعيدهم النحو، ولكن هل كان هذا دأبهم في جميع القواعد النحوية؟ أم أن هذا من القليل النادر؟

وبعد: فقد رأينا أن جميع الآراء السابقة الذكر والتي تعبّر عن رأي شريحة واسعة من النحاة – قديماً وحديثاً – تنتقد البصريين في تقديمهم القياس على الاستشهاد بالقرآن، وفي تقديمهم كلام العرب على الآيات القرآنية، والباحث في هذه الدراسة لا يقف مدافعاً عن البصريين، ولكن ما يراه أن البصريين تعاملوا مع القرآن من حيث هو كلام الله، وتعاملوا مع النصوص الشعرية والنثرية من حيث هي كلام العرب، ولما كان البصريون معنيين بضبط قواعد اللغة العربية عمدوا إلى ما ورد في لغة العرب، وتجردوا من كلّ ميل أو هوى، وإذا ما وجدوا في القرآن الكريم ما يدعم رأيهم أخذوا به، وما خالف ضوابطهم وقواعدهم أوّلوه وفقاً لمقاييسهم دون إفساد في المعنى أو الإعجاز وذلك انسجاماً مع التيار اللغوي العام. وهذا باعتقادي ما جعل البصريين يو لون القياس اهتماماً في هذه المسألة أكثر من الشاهد القرآني، صحيح أن القرآن أرقى النصوص اللغوية، لكنه كلام الله نزل بلغة العرب، ومع هذا وذاك فإن البصريين لم يكونوا أقلّ حظاً من غيرهم في الاستشهاد بالقرآن، فكتب نحاة البصرة زاخرة بالشاهد القرآني وحسبنا في هذا كتاب سيبويه "فقد اعتمد البصريون لغة التنزيل أصلاً أقاموا عليه نحوهم، وهو أحد المصادر التي وثقوا بها" [2] ومع أنهم اعتمدوا لغة القرآن أصلاً في التقعيد غير أنهم "ضيقوا في هذا أشد الضيق، فلم يأخذوا بقراءات عدّة، وهي شيء من العربية، ولها أساس في لغات العرب" [3]. وإذا كان البصريون خطّأوا بعض القراءات فإنهم في الوقت نفسه ردّوا لهجات كثير من القبائل العربية، البعيدة عن موطن البداوة والمتاخمة للأعاجم" [4].

وإذا انتقلنا إلى المدرسة الكوفية نجد أنها نشأت مستهدفة الإصلاح والتصحيح والتعديل والتقويم" [5]. وإذا كان نحاة الكوفة قد تتلمذوا على نحاة البصرة، "إذ عرف النحو في البصرة قبل

---

(1) سعيد الأفغاني : في أصول النحو، ص٣١، بيروت، المكتب الإسلامي ١٩٨٧م.

(2) إبراهيم السامرائي : المدارس النحوية ، مرجع سابق، ص٢٠.

(3) تجد أمثلة على القراءات التي خطأها البصريون في كتاب : المدارس النحوية للسامرائي ، ص٢٢.

(4) يُنظر المزهر للسيوطي : ١ / ١٢٨. تحقيق : محمد جاد المولى وآخرين، ط٣، دار الحرم للتراث / القاهرة.

(5) قطب سانو : مرجع سابق، ص٦٢.

الكوفة"[1]، فإن المذهبين البصري والكوفي شهدا خلافاً في بعض المسائل النحوية – وسجّلا اتفاقاً في مسائل أخرى – ونجد اختلافهم في المنهج جلياً ظاهراً وقد يكون هذا التقدم لدى الكوفيين ناجماً عن التوسع بالاستشهاد بالقرآن الكريم "فقبلوا كلّ ما جاء من القرآن الكريم مؤثرين في أحايين كثيرة عدم التأويل والتخريج والأخذ بظواهر الآيات.. .

ومع أن هناك مَن جزّأ المدارس النحوية إلى بغدادية وأندلسية ومصرية وشامية، فإن كثيراً من النحاة لا يعترف بهذا التقسيم فلا يعدو وجود مثل هذه المدارس العديدة اختلافاً في الأشخاص عبر الزمان والمكان، فلم تقف هذه المدارس متناحرة في زمن واحد وإنما جاءت متتابعة متتالية وظهر نحاة في كل مكان وأدلوا بدلوهم فيما يتعلق بمسائل النحو التي طُرقت قديماً زمن البصرة والكوفة "فأهل الأندلس نقلوا الكثير من ألْسِنَةِ وكلام العرب"[2]. ويرى الشيخ محمد طنطاوي أن "المغاربة استدركوا على المشارقة بعض ما فاتهم من قواعد النحو[3]، واستحدثوا بذلك مذهباً رابعاً، عُرف بمذهب المغاربة، أو الأندلسيين، وذاع هذا المذهب حتى أخذه عنهم المشارقة عن طريق نزوح كثير من المغاربة إلى الشرق"[4]. ويؤكد (قطب سانو) وجود ما يُسمى بالمذهب الأندلسي حيث يقول: "وتمضي الأيام حبلى، فيشاء المولى القدير أن ينتقل مقرّ الخلافة إلى الأندلس، فتنشأ على ربوعها حركة تقعيد نحوية تنتقد كلّ المناهج التي لا تقدر كتاب الله ولا سنة رسوله – صلى الله عليه وسلم – حق قدرهما، فتدعو إلى ضرورة تقعيد القواعد في ضوء توجيهات وأساليب القرآن الكريم بقراءاته المتواترة والآحاد"[5].

وقد كانت لبعض العلماء آراء فردية في مسائل النحو دون أن يشكلوا مذهباً خاصاً بهم، وخاصة بما يتعلق بالشاهد القرآني فقد كان ابن هشام ملماً إلماماً كاملاً بالآيات القرآنية ، " يعرف كيف يستشهد بها، وكيف يستخدمها في مجال الرأي والدليل، ولا أدل على ذلك من أنه كان يضع

---

(1) إبراهيم السامرائي : المدارس النحوية، ص٣١.

(2) محمد الطنطاوي : نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة / ١٩٦٩، ص٥، ويُنظر عبد العال مكرم ، القرآن الكريم وأثره .... ص١٦٥.

(3) من المسائل التي خالف فيها المغاربة المشارقة مسألة (العامل النحوي) ورائدها : ابن مضاء القرطبي الذي أنكر العامل في النحو مخالفاً المألوف عند النحاة.

(4) محمد الطنطاوي: نشأة النحو، ص٥، ويُنظر عبد العال مكرم: القرآن الكريم وأثره ...، ص١٦٥.

(5) قطب سانو : مرجع سابق، ص٦٠.

يده على مواطن الاستشهاد على حين خفيت هذه المواضع على غيره من النحاة "[1]. وهذا ليس بغريب على ابن هشام الذي كان أعلم رجال زمانه في مسائل النحو.

كما كان لابن مالك منهج في الدراسات النحوية، صنفه بنفسه، ولم يقلد أحداً ممن سبقه لأنه كان يكره التقليد.

قال (قطب سانو) بضرورة إعادة النظر في بناء القاعدة النحوية، وتعديلها بالاعتماد على الشاهد القرآني واعتباره المصدر الأول في الحكم على صحة القاعدة، ويرى بأن "تحقيق هذا الأمر لا يستلزم إعادة تقعيد للقواعد، ولا إعادة تدوين لها، وإنما يستلزم القيام بعملية مراجعة لأمهات كتب النحو، بحيث يتم الاستغناء عن القواعد النحوية المخالفة للأسلوب القرآني مخالفة صريحة أو خفيّة"[2]. ومع احترامنا لأهلية القرآن الكريم وأحقيته بأن يُنعت بالمصدر الأول لبناء القاعدة النحوية إلا أننا قد لا نتفق مع (سانو) في طرحه هذا وذلك لسببين :

- **الأول** : أن القرآن الكريم وإن كانت لغته موافقة لغات القبائل العربية، إلا أننا لا نجد فيه شواهد لغوية ونحوية على جميع الأساليب اللغوية، بمعنى أن القرآن لم ينزل بلغات جميع القبائل العربية.

- **الثاني** : حتى لو أننا اتفقنا معه في مسألة إعادة النظر فإننا لا نوافقه الاستغناء عن القواعد النحوية المخالفة لأسلوب القرآن، فقد تكون مخالفة لأسلوب القرآن لكنها موافقة لأساليب العرب، فلا يعني ذلك أن المسائل التي لم يرد لها في القرآن شواهد، خلا كلام العرب من شواهد لمثلها، وفي النهاية نحن معنيون بنحو العربية وليس بنحو القرآن؛ فالقرآن ليس خاصاً بمسائل النحو، والقرآن لم ينزل فقط لتقويم القاعدة النحوية وإنما هو كتاب تشريع للمسلمين خاصة وللناس عامة ودستور لإقامة خلافة الله في الأرض، فلا نحصره في مجال ضيق من مجالات الحياة البشرية (اللغة) والقرآن حُجّة على النحو والفقه في أسلوبه وأحكامه فهو أصل الأصول، وهو المعين لنا على فهم العقيدة الإسلامية.

وإذا كان الباحث يختلف مع (سانو) في مقترحه السابق فإنه يوافقه في مقترحه التالي حيث يقول: "إن تصحيح المنطلق التقعيدي يمكن أن يتم أيضاً عن طريق الترجيح بين الآراء النحوية المتعددة حول قبول قاعدة أو ردها بحيث يتم ترجيح أي رأي يتخذ من الشاهد القرآني دليلاً أو

---

[1] عبد العال مكرم : مرجع سابق، ص٢١٠.

[2] قطب سانو : مرجع سابق ، ص٦٩.

مرجعاً في النزاع. فإذا كان ثمّة خلاف بين النحاة كما هو الحال دائماً بين البصريين والكـوفيين، حول مسألة من المسائل النحوية، ووجدنا إحدى الطائفتين تستند في دعواها على شاهد قرآني فـي إثبات صحة قاعدة أو سلامة تركيب، عندئذ يرجح أصحاب ذلك الرأي – بصريين كانوا أو كوفيين – وذلك لانطلاقهم من المنطلق الأصيل الذي ينبغي الانطلاق منه في التقعيد"[1]. وليس مجرد وجود شاهد قرآني يعني أن من يحتجّون به محقون، فقد يكون الخلاف على تفسير وجه الحجة في الشاهد (أي في وجود الحجّة قيداً).

ويمكن ترجيح الشاهد القرآني لإقراره بما لا يتعارض و نواميس العربية وأنظمتها؛ ذلك " أن معالجة أي قصور أو خلل منهجي في حركة التقعيد النحوي ينبغي أن تتم على مستوى المصادر التي أنتجت تلك القواعد وولدتها"[2].

---

(1) قطب سانو : مرجع سابق، ص٧٠.

(2) نفسه : ص٦٢.

المبحث الثاني

القرآن الكريم والدلالة النحوية

تقصد الدراسة من هذا المبحث إلى الكشف عن العلاقة التي تربط القرآن الكريم بالنحو العربي، وتحاول إبراز أثر الدلالة النحوية في تفسير القرآن الكريم، والتي تتمثل بالمعاني والدلالات التي استنبطها المفسرون والفقهاء عن طريق فهم العلاقات النحوية التي تربط عناصر آيات القرآن بعضها ببعض، "والمعنى يرتبط بالنحو... وهذا الارتباط يتجلى فيما يسميه النحاة: (المعنى النحوي للكلمة) وهو الذي يظهر ببيان موقعها في الجملة، وبيان نوع علاقتها بغيرها من الكلمات المستعملة داخل الجملة، والمعنى النحوي جزء من المعنى العام في اللغة"(١).

لقد عُني قدماء المفسرين بالجوانب النحوية للكشف عن معاني الآيات القرآنية والكشف عن حدود الأحكام الفقهية، وقد تبيّن لنا أن ابن عباس أول من اهتم بهذا اللون من التفسير حتى قيل عنه إنه "هو الذي أبدع الطريقة اللغوية لتفسير القرآن"(٢). وابن عباس من الصحابة الأوائل الذين أمضوا حياتهم في تفسير كلام الله وإيضاح دلالاته وبيان أحكامه إلا أنه لم يخصص لهذا الاتجاه بحثاً مستقلاً في تفسيره للقرآن ... وهذا لا يُقلل من دوره في هذا المجال - فيكفينا منه أنه كان له السبق في الإشارة إلى المسائل النحوية واللغوية في تفسير القرآن الكريم، وأول من كتب في هذا الاتجاه بحثاً مستقلاً هو جمال الدين الأسنوي في كتابه (الكوكب الدري في كيفية تخريج الفروع الفقهية على المسائل النحوية) (٣). ويؤكد ذلك عبد القادر السعدي في قوله: "وقد بذلت قصارى جهدي لأقف على من كتب قبله في ذلك فلم أعثر على أحد"(٤) ويستند في ذلك إلى قول الأسنوي في مقدمة كتابه: "ثمّ بعد ذلك كله استخرت الله تعالى في تأليف كتابين ممتزجين من الفنّين المذكورين(٥)، لم ينفذ إليهما أحد من أصحابنا"(٦). وقد أكّد محقق الكتاب على صدق الأسنوي وأمانته، كما أشار إلى أن كتابه

---

(١) عبد الله جاد الكريم : المعنى والنحو : ص١٤، مكتبة الآداب، القاهرة ط١، ٢٠٠٢.

(٢) محمد الذهبي : التفسير والمفسرون: ١ / ٧٥، دون مكان أو تاريخ نشر.

(٣) حقق هذا الكتاب عبد الرزاق السعدي استكمالاً لمتطلبات الماجستير في جامعة الأزهر، عام ١٩٧٩ كما حقق هذا الكتاب الدكتور محمد حسن عواد / دار عمار / عمان ١٩٨٥، وحققه : محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية – بيروت ٢٠٠٤.

(٤) عبد القادر السعدي : أثر الدلالة النحوية .... ص٤٢، وزارة الأوقاف العراقية/ ١٩٨٦.

(٥) يعني بهما، علم العربية وعلم أصول الفقه.

(٦) الأسنوي : الكوكب الدري ، ص٧٠.

"الكوكب الدري" كان متداولاً بين العلماء وطلاب العلم، ولم يثبت عن أحد منهم أنه عارض الأسنوي في ما ادّعاه في مقدمة الكتاب"[1] وهذا ما عزّز رأي (عبد القادر السعدي) في أسبقية الأسنوي إلى الربط بين مسائل النحو ومسائل الفقه. والمتأمل في مسائل الكوكب الدري يجده أقرب إلى كتب النحو منها إلى كتب الفقه.

وقد كان لعلماء أصول الفقه اهتمام واسع في مجال الربط بين المسائل النحوية والمسائل الفقهية[2]، وكان اهتمام علماء اللغة وعلماء أصول الفقه بالمسائل النحوية ناجماً عن اهتمامهم بالدلالة "فلقد كان المعنى وما يزال محور أصول النحو، وهو معيارها، وبدون مراعاته لا يُعتد بهذا الأصل، فالسماع لا يُقبل إلا إذا اتضح معناه"[3] فللنحو الأثر الأكبر في تحديد الدلالة، على الرغم من أنّ تفسير المعنى قد يأتي مخالفا لتقدير الإعراب، يقول ابن جني: "فإن أمكنك أن يكون تقدير الإعراب على سمت تفسير المعنى، فهو ما لا غاية وراءه. وإن كان تقدير الإعراب مخالفاً لتفسير المعنى تقبلت تفسير المعنى على ما هو عليه، وصححت طريق تقدير الإعراب حتى لا يشذ شيء منها عليك، وإياك أن تسترسل فتفسد ما تؤثر إصلاحه"[4]. فابن جني يرى بأن يُقدّر الإعراب وفقاً للمعنى، فالمعنى هو الأساس لديه والإعراب يقوم على خدمة المعنى، والمعنى هو الغاية عنده، والمعنى لديه ثابت والتصحيح يجب أن يُطال الإعراب في حال مخالفة الإعراب للدلالة. فالإعراب "يوضّح المعنى، ويبين الغرض، ويشير إلى البلاغة، ويومىء إلى جمال التركيب، وحسن الصياغة، وهذه كلها مواطن الإعجاز في القرآن الكريم"[5]. ويُنكر (عبد الله جاد الكريم) الاتهامات الموجهة إلى النحو بأنه "لا يهتم بالمعنى بل يهتم بدراسة حركات الإعراب، وصفّ الكلمات في جمل دون الاهتمام بما وراء ذلك"[6]. وعجبا لأمر هؤلاء الذين ينعتون النحو بأنه يهتم بدراسة الحركات دون المعنى، أما علموا أن هذه الحركات هي أساس التمايز بين الألفاظ والمعاني – لغة ونحواً – ففي مجال الصرف والدلالة ثمة فرق شاسع بين (البِّر والبَّر والبُّر) وغيرها من الكلمات المثلثة، وفي مجال النحو يُخطئ من يقرأ لفظ الجلالة بالرفع في قوله تعالى ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾[7]

---

(1) عبد القادر السعدي : مرجع سابق، ص٤٢ – ص٤٣.

(2) سيُخصص لبحث (الدلالة النحوية عند الأصوليين) فصلٌ مستقلٌ من هذه الدراسة / يُنظر الفصل الثاني.

(3) عبد الله جاد الكريم : مرجع سابق، ص٢٧.

(4) ابن جني : الخصائص : ١ / ٢٨٣-٢٨٤ مرجع سابق.

(5) عبد العال مكرم : مرجع سابق، ص٢٧١.

(6) عبد الله جاد الكريم : مرجع سابق ، ص٦.

(7) فاطر : (٢٨)، والصواب قراءتها بنصب لفظ الجلالة (اللّهَ).

ويخطئ من يقرأ كلمة (رسول) مجرورة بالعطف على المشركين في قوله تعالى: ﴿ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ ﴾ (١).

فعلم النحو هو العلم الكفيل بإيضاح دلالات التراكيب والجمل في الآيات القرآنية، وهو الحكم في إزالة أيّ لبس أو تداخل في المعاني فمن هنا عُني علماء التفسير بعلم النحو، فليس علم التفسير "إلا الإبانة عن معاني القرآن الكريم، وما النظم في عرف البلاغيين إلا توخي معاني النحو"(٢). فليس هناك من مسوّغ لأن يُنظر إلى القرآن الكريم – على الإجمال– على أنه ذو لغة مختلفة عن لغة الشعر– مثلا – فقد درس النحاة لغة القرآن ونظروا فيها تماماً كما درسوا لغة الشعر، وهذا يعني أنهم كانوا يدرسون في القرآن والشعر الظاهرة اللغوية العربية بصرف النظر عن خصوصية النص، مما مكنهم على الإجمال من وضع ضوابط وأصول عامة ربما تمكن الدارس من أن يدرس على أساسها كثيراً من اللغات. فالنظم القرآني يقوم على ضوابط النحو وتناسق العلاقات النحوية داخل الجمل القرآنية "فمعرفة أوضاع اللغة العربية وأسرارها تعين على فهم الآيات التي لا يتوقف فهمها على غير لغة العرب"(٣). وإنّ الإحاطة بعلوم العربية لمن مقومات التفسير وقد "أجمع العلماء على أن العلم باللغة وآدابها شرط أساسي من شروط المفسر"(٤). وقد تحدث السيوطي عن علوم العربية التي يحتاج إليها المفسر في كتابه (التحبير في علم التفسير) (٥)، فذكر من ذلك علم النحو، فالمفسر يحتاج إلى الإحاطة به لاختلاف المعنى باختلاف الإعراب"(٦).

وقد تشدّد الفقهاء في مسألة إحاطة المفسّر بعلوم اللغة العربية، والنحو منها بخاصة، مما دفع مالك بن أنس إلى القول: "لا أوتى برجل غير عالم بلغات العرب يفسر كتاب الله إلا جعلته نكالاً"(٧).

---

(١) التوبة : (٣)، والصواب قراءتها برفع كلمة (رسولُ).

(٢) عبد الله جاد الكريم : مرجع سابق، ص١٥.

(٣) محمد الذهبي : مرجع سابق، ١/ ٥٨.

(٤) ابن يعيش : شرح المفصل ، ١ / ١١.

(٥) ورد ذلك في صفحة (٤٢) من كتاب التحبير تحقيق فتحي عبد القادر فريد – دار المنار / القاهرة / ١٩٨٦.

(٦) يُنظر عبد القادر السعدي : أثر الدلالة النحوية واللغوية في استنباط الأحكام، ص٨٦.

(٧) الزركشي ، بدر الدين محيي الدين عبد الله : البرهان في علوم القرآن ، ٢ / ١٦٠، تحقيق محمد أبو الفضيل إبراهيم / القاهرة مصطفى عيسى الحلبي / ١٩٧٢.

من هنا جاء اهتمام المفسرين والفقهاء بالنحو العربي لما له من أثر كبير في فهم الآيات واستنباط الأحكام الشرعية منها، والنحو هو "العلم المستنبط من استقراء مقاييس العرب"[1]. وقد جاء في كتاب (لمع الأدلة) أنه "من ينكر القياس فقد أنكر النحو"[2]. وقد كان النحو العربي منذ نشأته الأولى مهتما بالمعنى "يعتدّ به وبدوره في التقعيد، وهناك تفاعل قائم مستمر بين الوظيفة النحوية والدلالة المعجمية للمفرد الذي يشغل هذه الوظيفة ويشكل هذا التفاعل بينهما المعنى الدلالي للجملة كلها، والجملة هي الغاية الأولى لكل نظام نحوي"[3]. فمعنى الجملة لا يتضح ولا تتحدد معالمه إلا بالعلاقات النحوية التي تربط عناصر الجملة بعضها ببعض، "والمعنى النحوي هو تلك الوظيفة التي يؤديها اللفظ المفرد ضمن التركيب من كونه (فعلاً) أو (فاعلاً) أو(مفعولاً) أو (حالاً) أو (تمييزاً)...الخ"[4]. فإلى جانب الدلالة المعجمية للكلمة المفردة ثمة دلالة نحوية تكتسبها هذه الكلمة من خلال تآلفها مع كلمات أخر داخل الجملة الواحدة، فكلمة (السماء) مفردة لا تحمل إلا تلك الدلالة المعجمية التي تدل على ذلك السقف البعيد ذي اللون الأزرق، وتكتسب هذه الكلمة دلالة جديدة (نحوية) عندما تجتمع مع غيرها من الكلمات في تركيب نحوي منطقي، فدلالة كلمة (السماء) في قولنا: (السماء ماطرة) تختلف عنها في قولنا (السماء غائمة) أو (السماء صافية) أو (السماء مزهرة)، فكونها ماطرة تشتمل على الغيم والمطر في آن، وكونها صافية لا غيم فيها ولا مطر، وكونها مزهرة دلّ ذلك على أنها في الليل لا في النهار. فقد اكتسبت كلمة (السماء) دلالة نحوية جديدة بوجودها في جملة إذ إن الكلمات المجاورة ألقت بظلالها على هذه الكلمة فمنحتها دلالة نحوية جديدة بالإضافة إلى دلالتها المعجمية، وهذا ما نقصده في تناول المفسرين لهذه الدلالة عند تفسيرهم القرآن الكريم، ويرى (رشيد بلحبيب) في معرض حديثه عن نظرية النظم عند الجرجاني أنه "يمكن القول إنّ الرجل اعتمد العلاقات النحوية والدلالية معتمدا أساساً في صياغته لنظرية النظم"[5].

ويؤكد (مصطفى جمال الدين) هذا الفهم للدلالة النحوية، فالكلمة "عند ربطها بمعان أصلية أخرى تؤدي معنىً ثانوياً هو كون (الأكل) مثلاً حدثاً صادراً عن فاعل، وكون الطفل مثلاً هو

---

(1) السيوطي : الاقتراح في علم أصول النحو، تحقيق : أحمد حمصي ومحمد أحمد قاسم / ١٩٨٨، ص٤٥.

(2) الأنباري (كمال الدين أبو البركات) : لمع الأدلة، ص٩٥. تحقيق : سعيد الأفغاني / بيروت / دار الفكر / ١٩٧١.

(3) رشيد بلحبيب : مقومات الدلالة النحوية، بحث منشور على شبكة الانترنت، ص٢، موقع خاص بالمؤلف بتاريخ ٧ / ١٢ / ٢٠٠٤م.

(4) مصطفى جمال الدين : البحث النحوي عند الأصوليين، ص١٢.

(5) رشيد بلحبيب : ص٤، مرجع سابق.

الفاعل الذي صدر عنه ذلك الحدث، وكون التفاحة الشيء الذي وقع عليه حدث الفاعل، فجملة (أكل الطفل التفاحة)، يدلّ الربط بين مفرداتها على معان وظيفية تؤديها المعاني المعجمية الثلاثة، هي: الفعلية، الفاعلية، المفعولية"(١). فالمعنى الوظيفي يقتصر على وظيفة الكلمة في الجملة، والدلالة الوظيفية هي نفسها الدلالة التركيبية (النحوية): ذلك أنها تبحث دلالة الكلمة من خلال ارتباطها مع غيرها من الكلمات داخل الجملة، والعلم الذي يهتم بمعرفة الدوال على هذه المعاني الوظيفية / التركيبية هو (علم النحو)، فمهمة النحو إذن تتمثل في: "رصد الأدوات النحوية الدالة على المعنى الوظيفي، ورصد الصيغ التصريفية الدالة على النسب والارتباطات بين الذوات والأحداث الصادرة عنها، ورصد التركيبات المختلفة ... وما يطرأ عليها من رموز صوتية تشكل الإطار العام الذي يضم الصور المؤلفة في جملة"(٢). وجميع هذه المعاني المدلول عليها، بالأدوات والصيغ والتراكيب، هي ما نسميه بالدلالة النحوية. وقد عرف النحويون الدلالة النحوية من خلال تناولهم للمعنى التركيبي، والمعنى التركيبي عندهم "هو الذي لا يحضر في الذهن عند سماع اللفظ منفرداً، بل عند سماعه ضمن الجملة، (فالفاعلية) مثلاً معنى تركيبي يمكن أن نفهمه من جملة (قام محمد) أي أنّ محمداً فاعلُ القيام"(٣). وهذا المعنى ليس بقائم لولا العلاقة النحوية، التي تربط الكلمات بعضها ببعض داخل الجملة.

ولم تكن الدلالة النحوية مقصورة على علم النحو دون غيره من علوم العربية، فقد أدلى البلاغيون بدلوهم في ما عُرف بنظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني، ولسنا معنيين بجهود البلاغيين في هذه الدراسة التي سنقصرها على جهود النحويين والأصوليين الذين عنوا بجانب الدلالة النحوية وبخاصة ما يتصل باستنباط الأحكام الشرعية من القرآن الكريم. وربما كان "من المفروض أن يكون علمُ النحو صاحبَ الاختصاص الوحيد في البحث عن المعنى النحوي، بحيث يبني الاختصاصان الآخران-البلاغة وأصول الفقه-حاجتهما في تأسيس قواعد الأسلوب البليغ في لأداء المعنى وقواعد استنباط الحكم من فهم مدلول النص، على نتائج بحث النحاة في تركيب الجملة وما يؤديه هذا التركيب من معان تأليفية"(٤). إذ يشتق البلاغيون وعلماء أصول الفقه تطبيقاتهم البلاغية والفقهية ومصطلحاتهم ويقوّمون بناءها معتمدين على العلاقات النحوية التي تنظم الكلمات

---

(١) مصطفى جمال الدين : ص ٢٩٦ ، مرجع سابق.

(٢) مصطفى جمال الدين : ص٢٩٧، مرجع سابق .

(٣) نفسه : ص٢٠٤.

(٤) نفسه : ص ٩ ، ١٠.

داخل الجمل، فهم يتعاملون بقوانين النحو وقواعده ولكن بروح بلاغية أو أصولية. "والدلالة التي تحصل من خلال العلاقات النحوية بين الكلمات التي يتخذ كل منها موقعاً معيناً في الجملة حسب قوانين اللغة لابدّ أن يكون لها وظيفة نحوية من خلال موقعها"[1]. فالعلاقة النحوية التي تؤلف بين الكلمات مجتمعة في جملة واحدة تمنح هذه الكلمات مدلولات لم تكن لتكتسبها خارج الجملة، فكلمة (محمد) منفردة لا تحمل المدلول نفسه في جملة (أكل محمد التفاحة) إذ اكتسبت الكلمة دلالة جديدة وهي الفاعلية من خلال تآلفها مع الكلمتين (أكل والتفاحة) وهذه هي الدلالة الوظيفية التي اكتسبتها الكلمة من خلال موقعها الجديد ضمن تركيب (جملة).

لذلك قال ابن جني عن النحو: "هو انتحاء سمت كلام العرب في تصرفه من إعراب وغيره"[2]. فهو يدرك تماماً وجوب مراعاة القوانين النحوية والالتزام بها من أجل وضوح الدلالة وتبينها على الوجه الدقيق، الذي أراده منشئ الكلام. ويرى ابن جني أن الحال المشاهدة أي الحدث غير الكلامي "يمكن أن ينوب عن اللفظ ويكون له تأثيره في بيان المعاني النحوية التي تترتب عليها المعاني الدلالية"[3]. فالحدث غير الكلامي كالإشارة وما يصاحبها أكثر بلاغة وبياناً في الدلالة من العبارة ذاتها، وكأن دلالة الحال (السياق) تغني عن أيّة دلالة أخرى. مثال ذلك ما عُرف بالدلالة الاجتماعية، تلك الدلالة التي تكتسب معنىً خاصاً يألفه عامة المجتمع، وهذا المعنى الخاص يختلف عن المعنى المعجمي، ومثاله قولهم: (رفع عقيرته) فمعناها المعجمي رفع يده المكسورة أو ساقه المكسورة، ولكن المجتمع أكسب هذه العبارة دلالة اجتماعية هي رفع صوته، فقالوا: رفع عقيرته بالغناء. وقولهم أيضاً (رغم أنفه) فمعناها المعجمي، لامس أنفه الرغام (التراب) ولكن المجتمع أكسب هذه الجملة دلالة أخرى وهي الكناية عن الإذلال والإهانة، لأن السيد في الجاهلية كان إذا عصاه أحدُ عبيده يعمد إلى رأسه فيمسكه ويغمر أنفه في التراب دليلاً على تمكنه منه وإذلاله له فلا يعصيه مرّة أخرى"[4].

إنّ تفسير القرآن قديماً وحديثاً كان له الأثر الأكبر في معرفة ما يُسمى بالدلالة النحوية، كما كان للدلالة النحوية الدور الأهم في الكشف عن مقاصد الآيات القرآنية، فالنحو وسيلة من وسائل فهم العربية، ولغة القرآن عربية، فلا يستطيع المهتمون بعلوم القرآن وتفسيره التخلي عن النحو أو

---

(1) عبد الكريم مجاهد : الدلالة اللغوية عند العرب ، ص١٩٤، دار الضياء – عمان / ١٩٨٥.

(2) ابن جني : الخصائص : ١ / ٣٤، ويُنظر عبد الكريم مجاهد، ص١٩٤.

(3) عبد الكريم مجاهد : مرجع سابق، ص١٦٣.

(4) يُنظر لسان العرب ، مادة (رغم). دار صادر / بيروت.

الابتعاد عنه، فمن أولويات الفقهاء والمفسرين أن يتعمقوا في فهم النحو وأنظمة العربية ليتمكنوا من فهم كتاب الله واستنباط أحكامه الشرعية وإيضاحها للناس على الوجه اللائق بقدسية القرآن.

المبحث الثالث

الإمكانات الإعرابية بوصفها مصدراً من مصادر الدلالة

كان المعنى ولاّ يزال موضع اهتمام اللغويين والنحاة والفقهاء، فالمعنى أساس الدرس النحوي ومحوره "والهدف الأسمى عند النحاة الكشف عن المعاني وتوضيحها وتقويتها"(١)، لذلك نجدهم ينتهجون الدقّة في صياغة قواعدهم النحوية.

من هنا حظيت العلاقة بين الألفاظ ومعانيها باهتمام العلماء منذ نشأة الدراسات اللغوية والأصولية، فعلماء الأصول يتعاملون مع الألفاظ على أنّها وُضعت لتوضيح المعاني "فالأصل في الكلام أن يوضح المعنى"(٢)، فالمعنى متقدّم على اللفظ "واللفظ تبع للمعنى في النظم" ويرى الجرجاني(٣). أنّ الناظم لا يُعاني من صعوبة اختيار الألفاظ، فقد تكون الصعوبة في اختيار المعاني، يقول: إذا ظفرت بالمعنى فاللفظ معك وإزاء ناظرك"(٤)، ويرى الجاحظ أنّ "الألفاظ للمعاني أزمّة، وعليها أدلة، وإليها موصلة وعلى المراد منها محصّلة"(٥). فاللفظ كما يرى الجاحظ ما هو إلا وسيلة توصلك إلى المعنى.

فالمعنى إذاً أسبق إلى الوجود من اللفظ؛ لأنّ المتكلّم قبل أن يتكلّم فإنّه "يرتب المعاني في النفس ثم ينطق بالألفاظ"(٦). وتقديم المعنى على اللفظ من حيث الوجود لا يعني بالضرورة التمايز بينهما من حيث الأفضلية "فقوة اللفظ توزن بقوّة المعنى"(٧)، وبخاصة عند البلاغيين، فلكي تتحقق الفائدة المرجوّة من الكلام، ولكي يكون الكلام أكثر فصاحة وبياناً كان لابدّ من العناية باللفظ بدرجة العناية بمعناه، فالأصل "مطابقة المعنى للفظ"(٨)، ولم يتفق العلماء جميعاً على أنّ المعنى مقدم على اللفظ فبعضهم يُقدّم اللفظ على المعنى؛ لأنّ اللفظ عندهم مفضّل، أما علماء أصول الفقه فكان

---

(1) عبد الله جاد الكريم: المعنى والنحو، ص١٥، سابق.

(2) ابن السّراج: الأصول في النحو؛ ٧٣/١، تحقيق عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة/بيروت.

(3) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص٤٥ ، سابق.

(4) نفسه: ص٤٩.

(5) الجاحظ: البيان والتبيين: ٥٥/١+٥٦، دار إحياء التراث، بيروت.

(6) عبد الله جاد الكريم: المعنى والنحو: ص١٠+١١، سابق.

(7) ابن يعيش: شرح المفصل: ١١٥/٥، سباق.

(8) السيوطي: الأشباه والنظائر؛ ٩١/١٥، تحقيق: فايز ترحيني، ط٢، دار الكتاب العربي/ بيروت، ١٩٩٣م.

اهتمامهم بالمعنى أظهر من اهتمامهم باللفظ ودليل ذلك التقسيمات الدقيقة التي برزت في منهجهم لاستنباط الأحكام الفقهية.

وخلاصة الرأي لدينا أن اللفظ والمعنى مرتبطان متحدان، والعلاقة بينهما كعلاقة الروح بالجسد، فاللفظ جسد والمعنى روحٌ له. " فلا يتصور أن تعرف للفظ موضعاً غير أن تعرف معناه... وإنك إذا فرغت من ترتيب المعاني في نفسك لم تحتج إلى أن تستأنف فكراً في ترتيب الألفاظ، بل تجدها تترتب لك بحكم أنها خدم للمعاني وتابعة لها ولاحقة بها"[1]، فالجرجاني يؤكد ارتباط الألفاظ بالمعاني بصورة متساوية، وإن قدّم المعاني على الألفاظ في سَبْقِ الفكر إلى تحديدها وإخراجها.

إنّ تحصيل المعاني لا يقف حكراً على الألفاظ فحسب، فقد "يكون النظر في المعنى على مستوى الألفاظ أو التراكيب"[2]، والدلالة التي نصل إليها من خلال التركيب أقوى في الإبانة من تلك التي نأخذها من اللفظ؛ ذلك أن اللفظة في خلال تآلفها مع كلمات أُخر في الجملة تخضع لمؤثرات نحوية إعرابية، وتؤدي وظيفة دلالية لم تكن لها خارج التركيب.

للنحو إذاً الأثر الأكبر في تحديد الدلالة "فالمعنى والحرص على تجويده والحفاظ عليه سليماً بعيداً عما يثنيه كان من الأسباب الرئيسة التي دفعت العرب إلى التفكير جدياً في وضع علم النحو"[3]، فلم يعد النحو يمثل الجانب النظري للغة العربية، والنحو ليس مجرد قواعد تطبّق على النصوص اللغوية، "بل بحث في معاني التراكيب، وأسرار حسنها وقوتها، وإن كان النحو ينطلق من المباني للوصول إلى غايته من المعاني"[4].

إنّ تعدّد الأوجه الإعرابية بوصفها مبحثاً من مباحث النحو التي حظيت باهتمام النحاة والأصوليين، يُمثّل مصدراً واسعاً من مصادر الدلالة، فتقليب الكلمة أو الجملة وفق احتمالات إعرابية متعددة يقودنا إلى ثراء دلالي متنوع، ويوجّهنا (الرُمّاني) في هذا الصدد إلى عدم النظر في ظاهر الإعراب، وإغفال المعنى الذي يقع عليه الإعراب ويرى "أنّ صناعة النحو مبنيّة على تمييز صواب الكلام من خطئه على مذاهب العرب بطريق القياس الصحيح"[5].

---

(1) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص٤٤.

(2) رشيد بلحبيب: مقومات الدلالة النحوية: ص٢، سابق.

(3) عبد الله جاد الكريم: المعنى والنحو، ص١٩، سابق.

(4) تمام حسان: الأصول: ص٣٤٩، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٨٢م.

(5) مازن المبارك: الرُمّاني النحوي في ضوء شرحه لكتاب سيبويه، ص٢٤٩، دار الفكر المعاصر- بيروت-١٩٩٥.

والمتأمل في كتب أصول النحو لا يجد اتفاقاً بين النحويين على القول بأثر الإعراب في المعنى، فهناك من يعزل الإعراب عن المعنى وينكر أثره فيه(١).

فقد ذهب قطرب إلى عدم وجود علاقة بين الإعراب والمعنى، قال: "لم يعرب الكلام للدلالة على المعاني"(٢)، وهذا يعني أنّه يقرّ بوجود الإعراب، ولكنّه لا يقرّ بوجود العلاقة بين الإعراب والدلالة مستشهداً بأمثلة تحمل قرائن أخرى غير قرينة الإعراب وأكد أنّ هذه القرائن تقوم مقام الإعراب في الكشف عن الدلالات، وهذه الحقيقة لا تلغي دور الإعراب في الكشف عن الدلالة، " فالعلامة الإعرابية بمفردها لا تعين على تحديد المعنى "(٣).

ومن المحدثين المنكرين لأثر الإعراب في الدلالة (إبراهيم أنيس) الذي قرّر أن سقوط الحركات من أواخر الكلمات في حالة الوقف لا يغير من معنى العبارات ولا يشوّه من الصيغ"(٤)، ويؤكد على هذه الفكرة في موطن آخر يقول: "إنّ فقدان الكلمة لحركات إعرابها لا يفقدها شيئاً من معالمها، ولا يؤثّر في فهمنا لمعناها"(٥)، وينكر أنيس أن تكون حركات الإعراب عنصراً من عناصر البنية في الكلمات"(٦)، ويضرب لذلك مثالاً يتمثل في عرض خبر صُحفيّ على رجل لم يتصل بالنحو ويرى أن هذا الرجل سيفهم معنى الخبر تمام الفهم مهما تعمدنا الخلط في الإعراب(٧)، وأعجب كلّ العجب لرأي هذا العالم المحدث وأتساءل: هل يمكن إغفال حركات الإعراب في التركيب؟ وهل ينطبق ما قاله على جميع تراكيب العربية؟ فكيف نميز الفاعل من المفعول إذاً؟ وكيف نجد ذلك في فهمنا لآيات القرآن الكريم؟ والخطير في دعوة أنيس هذه أنه لا يعترف بجميع الروايات الواردة عن

---

(1) من هؤلاء: قطرب (ت : ٢٠٦ هـ) قال: "لم يعرب الكلام للدلالة على المعاني"، (ذكر ذلك الزجاجي في الإيضاح ص٧٠). وابن خلدون ت(٨٠٨هـ).ومن المحدثين: قاسم أمين وإبراهيم أنيس، وأحمد لطفي السيد ومحمود تيمور. ينظر: منيرة العلولا: الإعراب وأثره في ضبط المعنى: ص٨-٢١ . صائل شديد: عناصر تحقيق الدلالة: ص١٥١، ط١-الأهلية/عمان/٢٠٠٤. محمد يونس علي: وصف اللغة العربية دلالياً، ص٢٩٥، منشورات جامعة الفتح، ١٩٩٣م.

(2) الزجاجي (أبو القاسم عبد الرحمن بن محمد بن إسحق ت : ٣٣٧): الإيضاح في علل النحو، ص٧٠. تحقيق مازن المبارك – دار النفائس- بيروت / ١٩٨٢.

(3) تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها، ص٢٠٧.

(4) إبراهيم أنيس: من أسرار اللغة، ص٢٤٠. مكتبة الأنجلو المصرية/ القاهرة، ط١٩٧٨/٦.

(5) نفسه: ص٢٤١.

(6) نفسه: ص٢٤٢.

(7) نفسه: ص٢٧٢

علمائنا السلف ويجعلها "ضرباً من التسلية"[1]!! ولعلّ أنيس برأيه هذا اعتمد على آراء بعض المستشرقين[2]، الذين شنّوا هجمة على التراث اللغوي العربي.

إن دعوة أنيس هذه تلغي نظرية العامل، وإلغاء نظرية العامل يؤدي إلى إلغاء قواعد النحو العربي وهدم الأسس التي قام عليها.

لقد أكدّ علماء اللغة العربية القدماء[3]، على أهمية الإعراب في توجيه الدلالة، يقول ابن يعيش: "الإعراب الإبانة عن المعاني باختلاف أواخر الكلم لتعاقب العوامل في أولها"[4]، فالحركة الإعرابية ظاهرة لا يمكن إنكار أثرها في العربية ويجب النظر إلى أهمية الحركة الإعرابية من خلال المعنى.

والمنكرون لأثر الإعراب في الدلالة يحتجون بأنهم "يجدون في الكلام أسماء متفقة في الإعراب مختلفة المعاني، وأسماء مختلفة الإعراب متفقة المعاني"[5]، ولا أعتقد أن اتفاق الأسماء في الإعراب واختلافها في المعاني أو العكس مسوغٌ لإنكار أثر الإعراب في المعنى، فتعدد الأوجه الإعرابية لكلمة ما في جملة ما يؤدي بالضرورة إلى تغيّر في وظيفة تلك الكلمة، وخير مثال على ذلك إعراب كلمة (أرجل) في آية الوضوء، وما يترتب على ذلك الإعراب من حكم فقهي من حيث الغسل أو المسح بالنظر إلى العطف على (وجوه) أو على (رؤوس).

وثمة مثال آخر، قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ﴾[6]، وقد قرأ عامّة القرّاء (الفواحشَ) بالفتح عطفاً على (كبائر). ولكن الفرّاء استحسن قراءتها بالجر على إضافة (كبائر) إليها، والتقدير: "كبائر الإثم وكبائرَ الفواحشِ" لوجود تناسب بينهما في كون كلٍّ واحدة منهما جمعاً[7].

---

(1) إبراهيم أنيس: من أسرار اللغة: ص٢٤٧.

(2) نفسه: ص٢٣٧.

(3) من هؤلاء المبرد والزمخشري والفرّاء والزجاجي وابن يعيش.

(4) شرح المفصل: ٧٢/١.

(5) الزجاجي : الإيضاح في علل النحو، ص٧٠سابق.

(6) النجم: (٣٢).

(7) عبد القادر السعدي: أثر الدلالة النحوية، ص٨٨ ، سابق. وينظر مصطفى الصاوي: مناهج في التفسير، ص٥١-٥٢. شركة الإسكندرية للطباعة والنشر - الإسكندرية / مصر.

فتغيّر وجه الإعراب أدّى إلى تغيّر الدلالة، فإعراب كلمة (الفواحش) اسماً معطوفاً على كبائر دلّ على تحريم الفواحش وفقاً لما تدعو له الآية الكريمة، أما إذا أخذنا برأي الفَرّاء، باعتبارها مضافاً إليه فيعني ذلك إباحة بعض الفواحش التي هي ليست من الكبائر.

لقد ارتبطت مباحث الدلالة باللغة وأصبحت (الدلالة)[1].. فرعاً من فروع البحث اللغوي[2].وأصبح المعنى يمثّل الجانب الجوهر من جوانب علم اللغة. وليس ارتباط المبحث الدلالي بالمبحث اللغوي مقصوراً على علم اللغة الحديث، وإنما ارتبط بالنحو العربي منذ نشأته، فقد "ارتبط المعنى بأصول النحو العربي"[3]، وعُني علماء اللغة والأصوليون بدلالات الألفاظ والتراكيب، وعنوا عناية خاصة بالدلالات المتولدة عن إقامة العلاقات النحوية، فقديماً قرّر الجرجاني "أن الكلام لا معنى له.إذا كان مجرداً من معاني النحو"[4]، فالمعاني المستخلصة من إقامة علاقات داخل الجملة تكون أقوى في الدلالة، وبخاصة في مجال استنباط الأحكام من آيات القرآن الكريم، من الأسس التي يعتمد عليها الناظر في كتاب الله "أن يفهم معنى ما يريد إعرابه قبل الإعراب، فإنه فرع المعنى"[5]، ويضرب الزركشي (ت ٧٩٤هـ) مثالاً على ذلك إعراب كلمة (كلالة) في قوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً﴾[6]، يناقش فيه آراء كلٍّ من النحّاس والقرطبي، فقد ذكر النحّاس أن كلمة (كلالة) تُعرب منصوبة على أنها خبر كان، وتأتي منصوبة على الحال إذا اعتَبرْتَ كان بمعنى (وقع) أي تامة[7]، وقد زاد أبو حيّان على الوجهين السابقين قوله: "من قرأ (يورَث) بفتح الراء احتُمل أن تكون الكلالة المال، والتقدير "يورث وراثة كلالة" فتكون نعتاً لمصدر محذوف"[8]. ثم يعرض الزركشي بعد ذلك لمناقشة آية الوضوء.

ويؤكد عبد القاهر الجرجاني أهمية الإعراب في الكشف عن المعاني يقول: "إنّ الألفاظ مغلقة على معانيها حتى يكون الإعراب هو الذي يفتحها، وإنّ

---

[1] تسمى أيضاً: نظرية الدلالة أو نظرية المعنى أو علم المعنى.

[2] رشيد بلحبيب: مقومات الدلالة النحوية، ص١، سابق.

[3] عبد الله جاد الكريم: المعنى والنحو: ص٢٥، سابق.

[4] دلائل الإعجاز: ٥٦/تحقيق شاكر.

[5] الزركشي: البرهان في علوم القرآن، ١٣/١. تحقيق : مصطفى عطا، دار الكتب العلمية – بيروت – ط١/ ١٩٨٨.

[6] النساء: (١٢).

[7] النحّاس: إعراب القرآن ٢٧٦/١، تحقيق محمد أحمد قاسم/ دار الهلال–٢٠٠٤، ط١، بيروت.

[8] البحر المحيط: ٥٩/٥–تحقيق: هشام البخاري – دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط١، ٢٠٠٢.

الأغراض كامنة فيها حتى يكون هو المستخرج لها..."[1]، فالجرجاني يعتمد الإعراب أساساً مهمّاً للكشف عن دلالات الألفاظ والتراكيب، وقد أورد في مقدمة دلائل الإعجاز بيتين من الشعر يعبّران عن رأيه هذا[2]:

فَمَا لِنَظْمِ كَلاَمٍ أَنْتَ نَاظِمُهُ — مَعْنىً سِوَى حُكْمِ إِعْرَابٍ تُزَجِّيهِ

وقَدْ عَلِمْنَا بِأَنَّ النَّظْمَ لَيْسَ سِوَى — حُكْمٍ مِنَ النَّحوِ نَمْضِي فِي تَوَخِّيهِ

فهو يقرر أن نظرية النظم التي جاء بها تقوم أساساً على أحكام النحو يقول: "ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نُهجت فلا تزيغ عنها"[3]، ويرى ابن خلدون أنّ أهل العلوم خافوا على ملكتهم من الفساد "فاستنبطوا من مجاري كلامهم قوانين لتلك الملكة مطردة شبه الكليات والقواعد... ثمّ رأوا تغيّر الدلالة بتغير حركات هذه الكلمات فاصطلحوا على تسميتها إعراباً... وجعلوها صناعة لهم مخصوصة واصطلحوا على تسميتها بعلم النحو"[4]، فابن خلدون يؤكد أثر الإعراب في الدلالة، وأثر تغير الوجه الإعرابي في تغيّر الدلالة.

وعن أثر الإعراب في الدلالة تكلّم سيبويه (ت: ١٨٠هـ) كثيراً، وأورد في كتابه أمثلة عديدة توضّح ذلك، وتطلعنا كيف يرجح وجهاً على آخر، وكيف يُعلل لذلك[5]، فهو يعيد كلّ ذلك إلى المعاني، وما يريد المتكلم من كلامه هذا. فالإعراب إذاً هو " المبين عن مراد المتكلم، والشاهد والكاشف الوحيد عن المعنى"[6]، والنحاة يربطون بين الدلالة والإعراب، ويهتمون بالجانب الإعرابي " لتحصين المعنى، ولوضع ضوابط لغوية أساسية للجانب الدلالي"[7].

---

(1) عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص٣٦.

(2) البيتان أخذا من نصّ يربو على العشرين بيتاً من نظم الجرجاني أثبتها في مقدمة كتابه دلائل الإعجاز ص١١، تحقيق: محمود محمد شاكر.

(3) الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص٦٦.

(4) ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد ت٨٠٨هـ): المقدمة: ص٥٥٧، دار القلم – بيروت ط٧ / ١٩٨٩، ويُنظر منيرة العلولا : الإعراب وأثره في ضبط المعنى ص٩١.

(5) يُنظر مثلاً مناقشة إعراب الآية (٦٩) من سورة المائدة في الكتاب لسيبويه: ١٥٥/٢.

(6) منيرة العلولا: الإعراب وأثره في ضبط المعنى، ص٩٢.

(7) رشيد بلحبيب: مقومات الدلالة النحوية، ص٤.

يرى ابن فارس (ت٣٩٥هـ)، أنّ الإعراب "أساس تميز المعاني والوقوف على أغـراض المتكلمين"[1]، ويؤكد ابن جنّي ذلك، يقول في باب (القول على الإعراب): "هو الإبانة عن المعنـى بالألفاظ"، ألا ترى أنك إذا سمعت: أكرم سعيد أباه، وشكر سعيداً أبوه، علمت بنصب أحدهما ورفع الآخر الفاعل من المفعول؟ ولو كان الكلام شرجاً واحداً لاستبهم أحدهما على صـاحبه"[2]. فتغيّـر الحالة الإعرابية للكلمة يؤدي بالضرورة إلى تغيّر وظيفتها النحوية ومن ثمّ تغير الدلالة التي تحملها.

وقد حرص ابن جنّي (ت: ٣٩٢هـ) على كشف حقيقة النحو والإعراب عند النحاة الأئمة، وقد ارتبط الإعراب بالمعنى في مذاهب النحاة ارتباطاً وثيقاً "فهم عند وضع قواعدهم واستقرائها من كلام العرب، لم يتسلطوا فيها، ولم يعزلوها البتة عن خدمة المعاني والكشف عنها..." [3]. فعلمـاء الأصول وضعوا في اعتباراتهم عند تقعيد النحو الأثر الدلالي الذي تتركه القاعدة النحوية وبخاصة في مجال الإعراب، يقول ابن جني في ذلك: "إن أمكنك أن يكون تقدير الإعراب على سمت المعنى فهو ما لا غاية وراءه، وإن كان تقدير الإعراب مخالفاً لتفسير المعنى تقبّلتَ تفسير المعنى على ما هو عليه، وصَحّحت طريق تقدير الإعراب"[4]، فهو يقدّم المعنى على الإعراب، ويدعو إلى تقـدير الوجه الإعرابي وفقاً للمعنى ما أمكن، وإن تعذر ذلك يدعو إلى تخيرّ المعنى أولاً ثمّ تقدير الوجـه الإعرابي الذي يتفق معه، وهذا رأي البصريين في قبولهم الشاهد النحوي، ثمّ يُحذر من الانـسياق وراء اللفظ والإعراب دون النظر في المعاني، يقول: "وإياك أن تسترسل فتفسد ما تؤثر إصلاحه"[5]، ثمّ يبيّن أثر الإعراب في توجيه المعنى، وموافقته لمراد المتكلم ويقرر أن اختلاف الإعـراب إنمـا يعني اختلافاً في المعاني يقول: "ألا ترى أنّ موضوع الإعراب على مخالفة بعضه بعضاً من حيث كان، إنما جيء به دالاً على اختلاف المعاني"[6]. وخلاصة رأي ابن جني في أثر الإعـراب فـي الدلالة أنّ اهتمام العرب بالمعاني من الغايات الأول، فهو يضع المعنى في مرتبة متقدمـة ويجعـل الإعراب خادماً للمعنى، ويرى أن كلّ بحث خاص بالنحو واللغة، إنما هو بحث في الـدلالات"[7]. فحركات الإعراب ليست شيئاً زائداً أو ثانوياً "وهي لم تدخل على الكلام اعتباطاً، وإنما دخلت لأداء

---

[1] ابن فارس: الصاحبي في فقه اللغة، ص٣٠٩.

[2] ابن جني: الخصائص: ٣٥/١.

[3] منيرة العلولا: أثر الإعراب في ضبط المعنى، ص١٣٢.

[4] ابن جني: الخصائص: ٢٨٣/١-٢٨٤.

[5] نفسه: ٢٨٤/١.

[6] نفسه: ١٧٥/١.

[7] نفسه: ٢١٦/١.

وظيفة أساسية في اللغة، إذ بها يتضح المعنى ويظهر، وعن طريقها تعرف الصلة النحوية بين الكلمة والكلمة في الجملة الواحدة"[1]. فعناية النحاة بالإعراب لم تكن للإعراب ذاته، إنما كانت لأهميته في إيضاح المعاني والكشف عن الدلالات، فالإعراب دخل الكلام "ليفرّق بين المعاني من الفاعلية والمفعولية والإضافة ونحو ذلك"[2]، ويرى ابن فارس أن الإعراب من العلوم الجليلة التي اختصت بها العرب "وهو الفارق بين المعاني المتكافئة في اللفظ، وبه يُعرف الخبر الذي هو أصل الكلام، ولولاه ما مُيزٌ فاعل من مفعول..." [3]. فالإعراب طريق مهم من الطرق الموصلة إلى المعنى في العربية الفصيحة، وتضعف أهمية هذا الطريق في العاميّات العربية.

والإعراب وسيلة من وسائل الاتساع بالكلام كما يرى الزجاجي (ت ٣٣٧) فالأسماء لما كانت تعتورها المعاني فتكون فاعلاً ومفعولة، ومضافة ومضافاً إليها، ولم تكن في صورها وأبنيتها أدلة على هذه المعاني، بل كانت مشتركة، فجعلت حركة الإعراب تُبنى على هذه المعاني... وجعلوا هذه الحركات دلائل عليها ليتسعوا في كلامهم"[4].

وخلافاً لعلّة الاتساع التي قال بها (الزجاجي) ينظر (رشيد بلحبيب) من زاوية أخرى هي (اللحن) فيقول: "ما كانت العرب لتجزع من اللحن في الإعراب لو لم يكن مؤدّياً إلى فساد المعنى"[5]. فالدليل على صلة الإعراب بالمعنى في نظره جزع العرب من اللحن وذلك بسبب إفساد المعنى، فاللحن يشوّه المعنى، ولما كان الإعراب يلغي اللحن فإننا نحصل على معنىً قويم، وهذا استدلال منطقي، فكل واحد من وجوه الإعراب "دالّ على معنى، كما تشهد لذلك قوانين علم النحو"[6]، وقد اختص الإعراب بأواخر الكلمات "لأنّه دليل على المعاني اللاحقة للمعرب وتلك المعاني لا تلحقه إلا بعد تحصيله، وحصول العلم بحقيقته"[7]. فلو أخذنا مثلاً المصدر المنصوب "خوفاً وطمعاً" في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾[8]، لوجدنا أنّ المعنى يختلف

---

[1] مازن المبارك: نحو وعي لغوي، ص٧٤. مؤسسة الرسالة – بيروت / ١٩٧٩.

[2] العكبري (ت ٦١٦هـ): مسائل خلافية في النحو، ص٨٩، المسألة (٩). تحقيق : محمد خير الحلواني.

[3] ابن فارس: الصاحبي في فقه اللغة، ص٧٦، سابق.

[4] الزجاجي: الإيضاح في علل النحو، ص٦٩-٧٠، سابق.

[5] رشيد بلحبيب: مقومات الدلالة النحوية، ص٥، سابق.

[6] السكاكي (أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر ت٦٢٦هـ): مفتاح العلوم: ص٢٥١. تحقيق : نعيم زرزور، دار الكتب العلمية – بيروت- ط١/ ١٩٨٣.

[7] ابن القيّم (ت٧٥١هـ): بدائع الفوائد: ٣٤/١، دار الكتاب العربي- بيروت.

[8] الرعد: (١٢).

باختلاف الإعراب، وبعد النظر في كتب الأصول وجدنا النحاة والمفسرين يعربون المصدر المنصوب وفق ثلاثة أوجه:

- الأول: أنهما منصوبان على الحال من ضمير الخطاب في (يريكم)، ويكون التقدير وفقاً لهذا الإعراب "يريكم البرق خائفين طامعين" وقد أفاض المفسرون في متعلقات الخوف والطمع. ذكر ذلك الحوفي وأجازه الزمخشري ومكي بن أبي طالب[1].
- الثاني: أجاز الزمخشري أن يكونا منصوبين على الحال من البرق، ويكون التقدير: "يريكم البرق كأنّه في نفسه خوف وطمع أو على ذا خوف وطمع[2]. فمع أن الوجهين ينصبان المصدرين على الحال إلا أنهما يختلفان في صاحب الحال وهذا بحد ذاته يؤدي إلى اختلاف في المعنى فالفرق كبير بين أن يخاف الإنسان وأن يخاف البرق.
- الثالث: (خوفاً وطمعاً) مفعولاً من أجله، والتقدير: "لأجل الخوف ولأجل الطمع" قال بذلك العكبري[3]، ومنعه الزمخشري إلا بتأويل مضاف محذوف (إرادة خوف وطمع) وعلّة ذلك عند الزمخشري أنه يشترط اتحاد فاعل العلّة والمعلل له، فالإرادة في الآية من فعل الله، والخوف والطمع من فعل البشر[4]، ولم يشترط الألوسي ذلك فأجاز العكبري في ما ذهب إليه.

إن علاقة الإعراب بالدلالة علاقة لا يمكن تجاهلها "فالإعراب من جملة العناصر المكوّنة للدلالة الفاعلة في المعاني الوظيفية النحوية"[5]. ومن هنا أصبح الإعراب مكوّناً من مكونات الدلالة، وبخاصة في مجال استنباط الأحكام الفقهية عند الأصوليين والمفسرين الذين انتهجوا منهج النحو للكشف عن دلالات القرآن الكريم "والإعراب يحدد المعاني التي يؤديها التركيب بعيداً عن أي غرض جزئي"[6]، والتركيب يُشكل المادة الأساسية التي اعتمد عليها الأصوليون والمفسرون في استنباط الأحكام، وهذا يقودنا إلى تناول الإعراب بوصفه مصدراً من مصادر تفسير القرآن وبيان أحكامه.

---

(1) أبو حيان : البحر المحيط.
(2) الكشّاف : ٢ / ٤٩٨.
(3) التبيان : ٢١٨.
(4) الكشّاف : ٢ / ٤٩٩.
(5) رشيد بلحبيب: مقومات الدلالة النحوية، ص٦.
(6) نفسه، ص٥.

الإعراب بوصفه مصدراً لتفسير القرآن:

تأكد لنا في المبحث المتقدّم – بالاعتماد على آراء كبار العلماء – أن الإعراب يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالمعنى، بل إنّ الإعراب يقوم على خدمة المعنى – كما يرى ابن جني – فالإعراب مكوّنٌ أساسيٌ من مكونات الدلالة. أضف إلى ذلك أنّ تعدد الأوجه الإعرابية يساهم في توسيع الدلالات لأنّ كلّ صورة إعرابية تحمل دلالة جديدة؛ فمع أنّ التعدد ناتج عن الاختلاف إلا أنّه يؤدي إلى توسيع الدلالات فالظاهر اختلاف والجوهر توسيع، وقد عرف المفسرون والأصوليون قديماً منهج التأويل في الأحكام التي لا يجدون لها دليلاً من نصّ القرآن أو السنّة، والتأويل يقوم على ترجيح أحد الاحتمالات مشفوعاً بالدليل "والترجيح يعتمد على الاجتهاد"[1]، وبالاجتهاد يتوصل المفسرون إلى الدلالات اللغوية والنحوية وفقاً لاستعمالاتها في سياقات مختلفة وصولاً إلى المعنى المراد أو الحكم المقصود.

وعادة ما يلجأ العلماء إلى الاجتهاد إذا صادفتهم "حالة فيها شيء من الغموض، فيعمدون إلى التأويل للوصول إلى معنى واضح مقبول يفسّر الكلام"[2].

وقد عرف علماء النحو ما يُسمى بـ(الحمل على المعنى) "وهو نظير التأويل"[3]، والمقصود بالحمل على المعنى "رد الصورة المنطوقة، أو البناء الظاهري إلى بنيتها الأساسية الكامنة وراء هذا التعبير المنطوق"[4]، فالتعبير قد يتضمّن دلالة واحدة أو دلالات متعددة. والإعراب وسيلة من وسائل الكشف عن الدلالات الكامنة وراء النص، وبإخضاع النص لقوانين النحو تتكشف الدلالات وتتنوع بتنوع طبيعة العلاقات النحوية التي تحكم النص نفسه.

لقد كان إعراب النصوص مدخلاً طبيعياً وأساسياً لفهم النصوص، "وكان إقبال العلماء على إعراب النصوص إدراكاً منهم أن المعنى لا يمكن أن يُفهم إلا بعد إعراب التراكيب المشتملة عليه"[5]، وقد أكبّ جمع غفير من العلماء المفسرين والأصوليين واللغويين (من هؤلاء الفراء)[6]، على دراسة القرآن الكريم وفهم آياته واستنباط أحكامه، معتمدين النحو والإعراب – في الغالب –

---

(1) محمد الذهبي: التفسير والمفسرون: ٢٢/١، ط١، القاهرة، ١٩٧٦م.

(2) عبد الله جاد الكريم: المعنى والنحو، ص٢٧.

(3) رشيد بلحبيب: مقومات الدلالة النحوية، ص٩.

(4) نفسه: ص٩.

(5) رشيد بلحبيب: مقومات الدلالة النحوية، ص٥.

(6) ومنهم أيضاً: الأخفش والزجاج وابن النحّاس وابن خالويه، والعكبري، وأبو حيّان.... وغيرهم الكثير.

الوسيلة الأقوى التي توصلهم إلى غاياتهم، وقد عرّف (الزركشي) علم التفسير في مقدمة (البرهان) قائلاً: "علمٌ يُعرف به فهم كتاب الله... وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحِكَمه، واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والصرف"[1]، فبيان معاني القرآن واستخراج أحكامه يتوقف على الإحاطة بعلوم اللغة والنحو، ويؤكد ذلك (مكي بن أبي طالب) بقوله: "ورأيت من أعظم ما يجب على طالب علوم القرآن، الراغب في تجويد ألفاظه، وفهم معانيه... معرفة إعرابه، والوقوف على تصرف حركاته وسواكنه ليكون بذلك سالماً من اللحن فيه، مستعيناً على إحكام اللفظ به، مطلعاً على المعاني التي قد تختلف باختلاف الحركات، متفهماً لما أراد تبارك وتعالى به عباده، إذ بمعرفة حقائق الإعراب تُعرف أكثر المعاني.."[2]، فهو يؤكد على دور الإعراب في الكشف عن المعاني، ويشير إلى أثر تعدد الإمكانات الإعرابية في تنوّع الدلالات، فالمعاني تختلف باختلاف الحركات.

لقد عُني المسلمون بتتبع آيات القرآن ومحاولة فهم معانيه واستيضاح أحكامه منذ نزوله، ويمكن القول بأنّ محاولات التأويل والاجتهاد بدأت مع بداية الرسالة، وكان التفسير في بداياته يهتم بإبراز الأصول العامة – ولا يهتم بالتفاصيل، فهو يركز على العبادات أكثر من المعاملات. وقد رافق ذلك التفسير اللغوي الذي كان حاضراً متداولاً، يقول ابن عبّاس: "التفسير على أربعة أوجه: وجه تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله تعالى"[3].

أما الوجه الذي تعرفه العرب من كلامها، إنما هو التفسير الذي يعتمد على اللغة والنحو والإعراب، فالصحابة ألفوا هذا النوع من التفسير منذ بداية نزول القرآن.فقد فهم الصحابة قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾[4]، أن العلماء أكثر خشية لله من غيرهم، وقد أسهم الإعراب في إيصال هذه المعاني وبخاصة أن المفعول متقدم والفاعل متأخر. وبالطريقة نفسها فهموا قوله تعالى: ﴿أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾[5].

---

(1) الزركشي: البرهان في علوم القرآن: ١٣/١.

(2) مكي بن أبي طالب: مشكل إعراب القرآن: ١/١-٢.

(3) ابن تيميّة:مقدمة في أصول التفسير،ص١١٥. تحقيق:عدنان زرزور،ط١/دار القرآن الكريم/ بيروت ١٩٧١.

(4) فاطر: (٢٨).

(5) التوبة: (٣).

القرآن الكريم هو المصدر الأول للتشريع، وهو المرجع الأول الذي يُرجع إليه في استنباط الأحكام الفقهية، لذا اهتم المفسرون والأصوليون بالكشف عن هذه الأحكام وتفصيلها "وكان اعتمادهم في ذلك على لغة القرآن التي أعانتهم على استيضاح كثير من الأحكام الفقهيّة"[(١)].

فالأساليب اللغوية والتراكيب النحوية التي اشتمل عليها القرآن كانت تمثل المُعين الأكبر للأصوليين والمفسرين[(٢)] للوصول إلى الأحكام وبخاصة تلك التي لم يرد فيها نصّ صريح.

والقرآن الكريم بما اشتمل عليه من عامّ وخاص ومطلق ومقيّد ومختلف ومتشابه، هو الذي جعل النحويين من المفسرين والأصوليين يهتمون بإعراب النصّ القرآني "وكأنهم يريدون حصر المعاني القرآنية في المعاني النحوية الإعرابية ليسهل على غيرهم الانتفاع بها"[(٣)]، فقد اعتمد النحاة من المفسرين والأصوليين على الأدوات النحوية لتيسير فهم معاني القرآن وبيان أحكامه.

ومع أنّ جمهور الفقهاء والأصوليين وعموم النحويين يرون أن للإعراب أثراً كبيراً في الكشف عن الدلالة، فإن هناك من يرى أن التفسير – من قبيل المسائل الجزئية أو القواعد الكليّة – يحتاج إلى علوم أخرى تساعد في فهم القرآن كاللغة والصرف والقراءات"[(٤)] وهذا لا يقلّل من شأن النحو والإعراب، والقول بأهمية الإعراب في الكشف عن الدلالات القرآنية لا يمنع من الاعتماد على وسائل أخرى كاللغة والصرف والقراءات وما أثر من أقوال، إلى غير ذلك من أبواب التفسير.

وقد طالعتنا كتب اللغويين والأصوليين والمفسرين بأمثلة كثيرة تظهر أهمية الإعراب في الكشف عن دلالات نذكر منها على سبيل المثال:

- في احتمال الفعل المضارع للجزم والنصب وأثر ذلك في المعنى، قوله تعالى: ﴿وَلَا تَلْبِسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ﴾[(٥)]، فإنه يُحتمل أن يكون الفعل (تكتموا) مجزوماً بـ (لا) الناهية، ويحتمل أن يكون منصوباً، والتقدير: (أن تكتموا)، والمعنى: لا تجمعوا بين هذين الفعلين

---

(١) عبد القادر السعدي: أثر الدلالة النحوية، ص٩١، سابق.

(٢) ينظر مثلاً: البحر المحيط لأبي حيان، الدّر المصون للسّمين الحلبي، الكشاف للزمخشري، التفسير الكبير للفخر الرازي.

(٣) رشيد بلحبيب: مقومات الدلالة النحوية، ص٨ ، سابق.

(٤) محمد الذهبي: التفسير والمفسرون: ١/١٤، سابق.

(٥) البقرة: (٤٢).

القبيحين، هذا بتقدير (أن) بعد (لا) الناهية وهو مذهب البصريين[1]، وقد رجّح الزركشي جزم الفعل بلا الناهية، واعتبر الفعل (تكتموا) معطوفاً على مجزوم[2]، وهذا رأي الكوفيين.

- وقد تتعدد الأوجه الإعرابية للكلمة مع بقائها على وصف واحد[3]، كأن تكون في الرفع مثلاً أو النصب، ولكن هذا لا يعني عدم اختلاف الدلالة، فالدلالة تختلف باختلاف الحالة الإعرابية؛ ومن الكلمات التي تحتمل وجوهاً إعرابية عدّة مع بقائها على وصف واحد كلمة (تذكرة) في قوله تعالى: ﴿طه*مَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى*إِلَّا تَذْكِرَةً لِّمَن يَخْشَى﴾[4]. فلا خلاف في أن كلمة (تذكرة) اسم منصوب فوصفها بأنّها منصوبة يظهر من خلال "مجموعة متباينة من القواعد النحوية المختلفة الأبواب والدلالة"[5]. فقد اجتهد النحاة في إعرابها وفق خمسة وجوه إعرابية، وكلّ وجه يستدعي دلالة تختلف عن سابقتها، هذه الوجوه هي:

- بدل منصوب من (القرآن)، وبهذا الإعراب فإن كلمة تذكرة تنحصر في القرآن فقط.
- بدل منصوب من موضع (لتشقى)، فحتى تتجنب الشقاء يجب أن تتذكر.
- حال منصوب، وتكون حالاً للإنزال أو للقرآن.
- استثناء منقطع منصوب، وهذا يؤكد على صفة خاصة في القرآن وهي التذكير.
- مصدر نائب عن فعله (نائب عن المفعول المطلق) والتقدير: ذكّرنا به تذكرة.

"وهذا التعدد في الإعراب مع الاتفاق في الوصف الخارجي يدلّ على أنّ الوصف الخارجي كان يحتمل توجيهات نحوية مختلفة، لكلٍّ توجيه منها احتمال تعضده القاعدة النحوية، ومعنى يختلف عن معنى الاحتمال الآخر؛ لأنّ القاعدة النحوية تتضمّن قيوداً معنوية دلالية، فالحال للهيئة، والتمييز للإيضاح وإزالة الإبهام، والمفعول لأجله للعلّة والسبب، والمفعول معه للمصاحبة..."[6].

وقد يكون تعدّد الإمكانات الإعرابية بتعدد الأوصاف بين الرفع والنصب والجرّ والجزم، وهذا أكثر تأثيراً في اختلاف الدلالة وتنوّعها من احتمال إعرابي إلى آخر.

---

(1) ينظر: البيان للأنباري ٧٨/١، الكشاف للزمخشري ٢٧٦/١، البحر المحيط لأبي حيّان ١٧٩/١.

(2) الزركشي: البرهان، ١٤٠/٤.

(3) حسن الملخ: نظرية الاحتمالات الإعرابية في النحو العربي، بحث منشور في مجلة (المنارة) جامعة آل البيت ص٢١١، مجلد (٨) عدد(٢)/٢٠٠٢.

(4) طه: (١-٣).

(5) حسن الملخ: نظرية الاحتمالات الإعرابية، ص٢١١، سابق.

(6) نفسه، الصفحة نفسها.

يقول السمّين الحلبي (ت٧٥٦هـ) في إعراب قوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً﴾[1]،

يجوز في كان وجهان:

أحدهما: أن تكون ناقصة، و(رجل) اسمها. وفي الخبر احتمالان: الأول: أنه (كلالة) إن قيل إنها الميت. وإن قيل إنّها الوارث أو غير ذلك فتقدّر حذف مضاف، أي: ذا كلالة، و (يورث) حينئذ في محل رفع صفة لـ(رجل). **والاحتمال الآخر لخبر كان:** جملة (يورث)، وهذا الاحتمال ضعيف؛ لأنّه يتناقض مع حاجة النكرة الملحّة للتخصيص بالجملة أو شبه الجملة كما يتناقض والقاعدة التي تقول: إنّ الجمل وأشباه الجمل بعد المنكرات صفات[2].

والوجه الثاني في إعراب (كان) أن تكون تامة بمعنى (وُجد) وفاعلها كلمة (رجل) فالوصول إلى معنى من هذه المعاني مرهون بكيفية فهم المعاني النحوية التي يحتملها اللفظ.

وقد أورد السمّين الحلبي أيضاً إمكانات تعدد إعراب كلمة (كلالة) ضمن وَصْف واحد هو: النصب. فأورد خمسة أوجه في إعرابها:

- الأول: أنها حال من الضمير في (يورث)، إن أريد بها الميّت أو الوارث.
- الثاني: أنها مفعول من أجله، إن قيل: إنها بمعنى القرابة، أي: يورث لأجل الكلالة.
- الثالث: أنها مفعول ثانٍ لـ(يورث) إن قيل: إنها بمعنى المال الموروث.
- الرابع: أنها نعت لمصدر محذوف، إن قيل: إنها بمعنى الوراثة، أي: يورث وراثة كلالة.
- الخامس: أنها تمييز وهذا الإعراب ضعيف جداً؛ لأنه سيكون تمييزاً محولاً عن الفاعل، وبناء الفعل للمجهول يقتضي حذف الفاعل، فالمجيء به تمييزاً يتناقض والسبب الذي حُذف من أجله[3].

فإعراب (كان) له احتمالان حسب نوعي (كان) التامة والناقصة، وإعراب (كلالة) كان له خمسة احتمالات ضمن وصف واحد هو النصب "وكان مسوّغ تعدد الاحتمالات الاختلاف في فهم معنى اللفظ مثل: (كان) و(كلالة) وقد نتج عنه اختلاف في مدى انطباق شروط القاعدة النحوية على الصورة كما في إعراب (كلالة) تمييزاً"[4].

---

(1) النساء: (١٢).

(2) السمّين الحلبي (شهاب الدين أحمد بن يوسف) ت٧٥٦هـ: الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، ٣/٣٢٤. تحقيق: علي محمد عوض وآخرين، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٤م.

(3) نفسه، ٣/٣٢٥، سابق.

(4) حسن الملخ: نظرية الاحتمالات الإعرابية، ص٢١٤، سابق.

إنّ الإمكانات الإعرابية المتعددة لكلمة واحدة تدلّ على إمكانات تنوع الدلالة وتعددها ضمن وجه أو أكثر من وجوه الصواب؛ ذلك أن كلّ وجه يقوم على دليل منطقي مستند إلى ضابطة نحوية، ومن هنا يمكن عدّ الأوجه الإعرابية الخمسة لكلمة (كلالة) صحيحة، مع الفارق في الدلالة التي تؤديها، ويتمّ ترجيح وجه أو أكثر من أدلة أخرى تتعلق بالسياق أو غيره من الأدلة الأخرى.

لقد عُني علماء تفسير القرآن بمسألة تعدد الإمكانات الإعرابية وأثرها في الدلالة، وقد جاءت مناهجهم متنوعة من حيث العناية بوجوه الإعراب، فمنهم من توسع وأطال[١] فقرن بين الإعراب والتفسير، ومنهم من اقتصر على بيان وجوه الإعراب دون الخوض بأثر ذلك في التفسير[٢].

ونجد من المفسرين من يختار بعضاً من الكلمات التي يرى أنها تستحق الإعراب لإشكال فهمها على القارئ[٣].

ولعلّ أصحاب الاتجاه الأول أفادوا من تعدد الإمكانات الإعرابية في بيان دلالات القرآن الكريم "ولا سيمّا الكتب التي تجعل من الإعراب وجها من وجوه التفسير كالبحر المحيط والدرّ المصون"[٤]، حيث اتخذا الإعراب منهجاً من مناهج التفسير، فدلالة الكلمة أو التركيب تتجلى في بيان الوظيفة النحوية "وإذا اختلف المفسرون في تقسيم الكلام وإعرابه تغيرّ المعنى وتعددت الاحتمالات الإعرابية، وتفاوتت قوّته بتفاوت الحجج الإعرابية المشرعة له"[٥].

إنّ تعدد الإمكانات الإعرابية في القرآن الكريم لا يعني الاختلاف في فهمه أو التناقض في دلالاته، بل إنّ التعدد يقوم على خدمة تفسير القرآن وبيان أحكامه، فليست المسألة استعراضاً لاحتمالات إعرابية لا صلة لها بالمعنى، لذا يقول أبو حيّان الأندلسي في "البحر المحيط": "واقتصرنا على ما يليق بعلم التفسير"[٦].

---

(١) مثل: (أبو حيّان الأندلسي) في كتابه: البحر المحيط وحذا حذوه اثنان من تلامذته هما: (الصفاقسي والسمّين الحلبي). والمنتجب الهمذاني في: الفريد في إعراب القرآن المجيد. ومغني اللبيب لابن هشام.

(٢) إعراب القرآن المنسوب للزجاج، وإعراب القرآن المنسوب لأبي جعفر النحّاس الذي يربط بين الإعراب والقراءات.

(٣) من ذلك: البيان في غريب القرآن للأنباري، التبيان في إعراب القرآن للعكبري.

(٤) حسن الملخ: نظرية الاحتمالات الإعرابية، ص٢١٧.

(٥) الهادي الجطلاوي: قضايا اللغة في كتب التفسير، ص٣٠٦، ط١، منشورات كلية الآداب، تونس، ١٩٩٨م.

(٦) أبو حيّان الأندلسي: البحر المحيط، ١/٥١١.

الفصل الثاني

البحث الدلالي عند الأصوليين

المبحث الأول : منهج الأصوليين في استنباط الدلالة.

المبحث الثاني : الدلالة النحوية عند الأصوليين .

بدأ اهتمام الأصوليين[١] بالدرس النحوي في زمن مبكّر، منذ بدأ البحث في الآيات القرآنية، وإعجازها، وتفسير غريبها، واستنباط الأحكام الشرعية منها " فكان علماء الفقه والأصوليون مِنْ أوائل مَنْ احتضنوا مثل هذه الدراسات التي تدور حول الألفاظ ومعانيها، فلا تجد أثراً أصولياً إلا وتجد بين يديه بحثاً لغوياً حول هذه الأدوات التي هي مناط الحكم"[٢] ولم تكن دراسات الأصوليين تدور حول الألفاظ ومعانيها فحسب وإنما تجاوزت ذلك إلى التراكيب ودلالاتها، فقد تناولت الجملة وأشارت إلى السياق، واهتمت بمسائل النحو، وصولاً إلى استنباط الأحكام الفقهية وفهم مدلولاتها. يقول الزمخشري : "ويرون الكلام في معظم أبواب أصولِ الفقه ومسائلها مبنيا على علم الإعراب"[٣]. ويقصد الزمخشري بالإعراب هنا النحو، وهو يكشف عن أهميته في الإبانة عن الأحكام وتفصيلها. ويرى عبد القادر السعدي أنّ "الإعراب ذو أهمية عظيمة وقيمة جسيمة في تخريج المسائل الشرعية"[٤]، ويؤيد (السعدي) رأيه بمثال يدور حول بيت الشعر التالي:

فأنتِ طلاقٌ والطلاقُ عزيمةٌ ثلاثاً ، ومَنْ يَخْرِق أعَقُ وأظْلَمُ[٥]

فقوله (والطلاق عزيمة ثلاثاً) يجوز فيه ثلاثة أوجه : رفع عزيمة ونصب الثلاث، ورفع عزيمة والثلاث، ونصب عزيمة ورفع الثلاث. وبناء على الوجه الثالث تقع طلقة واحدة. أما الوجه الثاني فعلى جعل (عزيمة وثلاث) خبرين لقوله: (الطلاق)، والمعنى أن الطلاق الذي يُعد عزيمة هو ثلاث، أو على جعل (ثلاث) بدلاً من عزيمة، فكأنه يقول: أنت طالق فقط[٦]. وهكذا يتغير المعنى بتغير إعراب بعض ألفاظ تلك الجملة، أو تغير تفسير الإعراب الواحد.

---

(١) أطلق مصطلح " الأصوليين " ليشار به إلى " علماء أصول الفقه "، ورائدهم الإمام الشافعي. ويبحث علم أصول الفقه في الأدلة الكلية التي تستنبط منها الأحكام الجزئية، وقد اعتمد علماء الأصول في استنباط الأحكام على قواعد اللغة العربية وأنظمتها.

(٢) عبد الكريم مجاهد : الدلالة اللغوية عند العرب، ص٩، دار الضياء / عمان، ط١ / ١٩٨٥م.

(٣) ابن يعيش : شرح المفصل : ١ / ٨.

(٤) عبد القادر السعدي : أثر الدلالة النحوية واللغوية ....، مرجع سابق، ص٤٤.

(٥) البيت مجهول القائل.

(٦) ابن يعيش: شرح المفصل: ١٣/١، وينظر:عبد القادر السعدي: أثر الدلالة النحوية واللغوية ..،مرجع سابق، ص٤٤.

هذا المثال يؤكد أهمية معرفة النحو العربي، ويكشف عن أثر الإعراب في توجيه دلالة الحكم الفقهي، فقد أُثر عن الكسائي أنّه "سأل أبا يوسف عن حكم قول الرجل لامرأته :أنت طالق إنْ دخلتِ الدار؟ فقال أبو يوسف: إن دخلت الدار طلقت منه، وأرسل الحكم بالتعميم، فقال الكسائي: الحكم في ذلك يا أبا يوسف أنه إن قال: (أن) بفتح الهمزة فـ (أن) بعد ثبت الدخول وحينئذ يتحقق الطلاق، أما إذا قال: (إن) بكسر الهمزة فإن الدخول لم يتحقق ويبقى الطلاق معلقاً على دخولها"[١]. فالفرق جليّ بين (أن) و (إن) فالأولى مصدرية تعبر عن السبب بمعنى (بما أنكِ) أو (لأنّكِ)، أما الثانية فتحمل معنى الشرط الذي يعتمد تحقق جوابه على تحقق فعله .

لا غنى للفقيه إذاً عن علوم العربية "فاللغة والنحو والبيان والأدب، ومعرفتها ضرورية على أهل الشريعة"[٢]. فعن طريق هذه العلوم "يتبين أصول المقاصد بالدلالة فيعرف الفاعل من المفعول والمبتدأ من الخبر ولولاها لجهل أصل الإفادة"[٣]. ولما كان علم أصول الفقه يبحث في الأحكام الكلية " فإن النحو أحد موادّ بنائه ... والفقه هو تخريج الفروع على تلك الأدلة فكان من متممات بنائه علمُ النحو"[٤]. فالعلاقة بين النحو وأصول الفقه علاقة قوية، إذ يعتمد علم أصول الفقه على النحو اعتماداً كبيراً وقد أكّدَ النحويون القدماء والأصوليون على أهمية علم النحو للفقيه، فهذا ابن جنّي يقول: "أكثر من ضل من أهل الشريعة عن القصد فيها وحاد عن الطريقة المثلى إليها، فإنما استهواه واستخفّ حلمه ضعفه في هذه اللغة الكريمة الشريفة"[٥]. فضعف الفقيه في اللغة العربية سبب من أسباب ضلاله وبعده عن القصد، وقد "اشترط الأصوليون في المجتهد أن يكون على جانب كبير من التضلع في قواعد اللغة وفروعها وتطبيقاتها"[٦]، ذلك أن لتعمق المجتهد في علم النحو وفروع اللغة أثراً كبيراً في استنباط الأحكام لأنّ النحو "يمنحه ملكة قوية في اجتهاده ويفتح له آفاقاً واسعة في استنباط الفروع من أصولها"[٧]. وإلى جانب ذلك نجد بعض الأصوليين يحرّمون على المجتهدين أن يخوضوا في استنباط الأحكام إذا لم يكن لهم دراية بعلوم اللغة العربية، إلى جانب معرفتهم بعلوم القرآن، " فلا يحلّ لأحد أن يفتي في دين

(١) ابن يعيش : شرح المفصل : ١ / ١٣.

(٢) ابن خلدون : المقدمة، ص٥٤٥.

(٣) نفسه : ص٥٤٥.

(٤) الأسنوي : الكوكب الدري، ص٥٩، وينظر : أثر الدلالة النحوية واللغوية للسعدي، ص٣٩.

(٥) ابن جني : الخصائص : ٣ / ٢٤٥.

(٦) ابن يعيش : شرح المفصل : ١ / ٨.

(٧) عبد القادر السعدي : أثر الدلالة النحوية واللغوية ، ص٣٩.

الله إلا رجلاً عارفاً بكتاب الله، بناسخه ومنسوخه، ومحكمه ومتشابهه، وتأويله وتنزيله، ومكيه ومدنيّه،.... ويكون بصيراً باللغة، بصيراً بالشعر، وما يحتاج إليه للسنّة والقرآن"[1].

عناية الأصوليين إذاً بفروع النحو أمرٌ عندهم لازم لدوافع علمية تستدعي هذه العناية "وفهم الأحكام لا يكون فهماً صحيحاً، إذا لم يكن الأصولي مراعياً لمتقضيات الأساليب في اللغة العربية، الأمر الذي جعل علماء أصول الفقه يعنون باستقراء الأساليب العربية ومفرداتها عناية فائقة"[2]، وهو الأمر الذي مكنهم من فهم النصوص الشرعية فهماً متميزاً ومن ثمَّ استنباط الأحكام.

---

(1) مصطفى جمال الدين : البحث النحوي عند الأصوليون، ص٤٥، ١٩٨٠، بلا نشر. وينظر أعلام الموقعين لابن القيّم، ١ / ٤٦.

(2) محمد حبلص : البحث الدلالي عند الأصوليين، ص١٠، ط١، مكتبة عالم الكتب / ١٩٩١م.

المبحث الأول

منهج الأصوليين في استنباط الدلالة

اشتمل القرآن الكريم على أصول الشريعة وقواعدها من حلال وحرام متصل بجوانب الحياة الإنسانية من عبادة وسياسة واقتصاد وأخلاق وغير ذلك.

وقد جاءت أكثر أحكام القرآن مجملة تشير إلى مقاصد الشارع إشارة ظاهرة أحياناً وخفية أحايين أخرى، مما دعا إلى انبراء أئمة ومجتهدين يسعون إلى استنباط الأحكام وتفصيلها في ضوء مناهج محكمة. وكان من بين هؤلاء الأئمة والمجتهدين من أطلق عليهم "الأصوليون" الذين رأوا التعمق في علوم اللغة أهم الوسائل للوصول إلى المعاني. فالقرآن والسنّة من أهم الأدلة الشرعية على الأحكام، وبما أن هذين الأصلين أساس المعنى والبحث فيه برزت الحاجة إلى وضع قواعد الاستدلال بهما. "فنشط الأصوليون في البحث اللغوي الدقيق بمختلف فروعه: لغة ونحواً وبلاغة"[١] وعنوا بالنحو فائق العناية لاستنباط أحكام القرآن على نحو يبتعد به عن مواطن الجدل والخلاف، آخذين في الحسبان أنّ القرآن لم يُفسَّر جميعه زمن الصحابة وأن الصحابة "كثيراً ما يكتفون بالمعنى الإجمالي .... وكانوا يقتصرون على توضيح المعنى اللغوي الذي فهموه"[٢]، لذا كان استنباط الصحابة للأحكام الفقهية محدوداً بمحدودية المسائل وغياب المذاهب التي ظهرت في وقت متأخر من القرن الثاني الهجري. وإذا كان لبعض الصحابة آراء في استنباط الأحكام الشرعية فإنه لم يصل إلينا منها إلا القليل الذي تضمنته تفسيراتهم القليلة لبعض آي القرآن إذ "لم يُدون شيء من التفسير في هذا العصر"[٣]، فقد جاء التدوين في أخريات القرن الثاني الهجري، في عصر التابعين.

وإذا تجاوزنا عصر التابعين إلى عصر تابعيهم، وهو عصر الفقهاء من أصحاب المذاهب كأبي حنيفة (ت: ١٥٠هـ) وأصحابه، ومالك (ت: ١٧٩هـ) وأتباعه، "وجدنا مسألة اللغة والنحو تأخذ مجالاً متميزاً في عملية الاستنباط، وتترك أثرها الكبير في تفضيل فقيه على فقيه، ومذهب على آخر"[٤]. فالفقيه والأصولي بحاجة إلى علم العربية لأنّ الإعراب – كما يتضح في العديد من

---

(١) مصطفى جمال الدين : البحث النحوي عند الأصوليين، سابق ، ص٣٤.

(٢) محمد الذهبي : التفسير والمفسرون، سابق، ص٩٧.

(٣) نفسه ، ص٩٨.

(٤) مصطفى جمال الدين : البحث النحوي عند الأصوليين، ص٤٣.

المواقف – " هو الفارق بين المعاني"(١). "فلا يمكن للفقيه استنباط الحكم الشرعي من النصّوص، ما لم تكن له القدرة والممارسة والإلمام بأصول الكلام العربي وفهم مقاصده وأغراضه"(٢).

غير أن الحاجة إلى ذلك برزت حين فهم الصحابة النصوص الشرعية دون حاجة إلى البحث في قواعد العربية لأنّهم أهل اللغة أصلاً، ولكن أراد بعض العلماء أن يضعوا قواعد يهتدى بها وبغيرها الدارسون للنصوص، وبخاصة تلك التي تتضمن معاني متصلة بحياة الناس.

لقد كان الأصوليون أكثر حاجة إلى قواعد اللغة لاشتغالهم بالنصوص واستنباط الأحكام؛ فالجانب اللغوي " من أهم الجوانب التي يقوم عليها علم الأصول، فقد أسس هذا العلم على منطق اللغة العربية وهديها، فكانت هي الطريق الموصلة إلى استنباط الحكم من الكتاب والسنّة"(٣). فالدرس الأصولي يستند إلى اللغة "وقد أدرك الأصوليون الرباط بين اللغة العربية وبين النصّ التشريعي فكان الاهتمام باللغة من أهم الوسائل التي تعين على فهم النصّ فهماً دقيقاً تتحدد به الفكرة تحديداً واضحاً وذلك لأنّها ترتبط بالحكم ومعرفة تطبيقه"(٤).

وهذا هو الحال مع تفصيل الآيات القرآنية وبيان أحكامها، وبخاصة في الآيات التي لا يتعين المراد منها، والتي غدت مجالاً للبحث والاجتهاد " كتحديد المسح بالرأس في الوضوء، ووجوب النفقة للمطلقة طلاقاً بائناً"(٥)، ومن هنا تعددت المذاهب الإسلامية واختلفت آراء الفقهاء فوصلت إلى السبعة أو الثمانية في المسألة الواحدة"(٦)، ولعل هذا هو السر في اتساع الفقه الإسلامي وقدرته على التصدي للمشكلات الاجتماعية.

اهتم كلٌ من الأصولي والفقيه بأدلة استنباط الأحكام الشرعية الأربعة (الكتاب، والسنّة، والإجماع، والقياس) "ولكن جهة بحث الأصولي فيها تختلف عن جهة بحث الفقيه، فالأصولي يبحث فيها من ناحية (التقعيد) واستنتاج الأحكام العامة في أوجه دلالتها على الأحكام الشرعية بصورة إجمالية، أما الفقيه فينظر فيها من ناحية تطبيق تلك القواعد على جزئيات المسائل، بمعنى أن الأصولي ينظر في دلالة واو العطف على الجمع أو الترتيب، والفقيه ينظر في دلالة الواو في آية الوضوء على وجوب الترتيب أو عدم وجوبه تطبيقاً لما توصل إليه الأصولي، ولذلك تكون نتائج

---

(١) أحمد بن فارس: الصاحبي في فقه اللغة:٦٤-٦٥/ط١ تحقيق عمر الطبّاع/مكتبة المعارف بيروت/ ١٩٩٣.

(٢) مصطفى جمال الدين : البحث النحوي عند الأصوليين، ص٣٨.

(٣) السيد أحمد عبد الغفار: التصور اللغوي عند الأصوليين، ص٩. شركة عكاظ- الرياض / ط١ / ١٩٨١م.

(٤) نفسه ، ص٣٩.

(٥) منّاع القطان : تاريخ التشريع الإسلامي، ص٧١، مؤسسة الرسالة / بيروت ، ط١/ ٢٠٠١م.

(٦) نفسه ، ص٧١.

بحث الفقيه في الدلالة مبنية على نتائج بحث الأصولي فيها"[1]. فالأصولي إذاً يمتاز بكونه نحوياً دلالياً، ومهمته "استنباط الأحكام فهماً لمعانيها من أغراض الشريعة في الكتاب والسنّة، تارة من القول نفسه، وتارة من معناه، وتارة من علة الحكم"[2]. والأصولي لا يكتفي بالمعنى اللغوي بل يهتم بدقائق الأمور وتفاصيلها للوصول إلى الدلالة الحقيقية " فتحديد صفة (العدالة) بما هو مفهوم من اللفظة يختلف اختلافاً بيناً في تناول الأصولي وتناول اللغوي لها، فاللغوي هنا لا يهمه سوى معنى العدالة، من الناحية اللفظية فقط، وأنها تعني الاستقامة، دون النظر في درجات العدالة، ولكن الأصولي يبحث في تحديد درجات العدالة المطلوبة لما يتصوره من اختلاف في مقدار تلك العدالة بين الأشخاص"[3]. ومن هنا جاء اهتمام الأصولي بالمعنى أكثر من الشكل، فدلالة الألفاظ عند الأصوليين مقدمة على الألفاظ نفسها "والأصوليون يبحثون عن المعنى وصولاً إلى الحكم"[4]، كما أنّ "اللغة عند الأصوليين تبدأ من نقطة الدلالة الأولى، إذ نجدهم يربطون اللفظ بالمعنى لأنّ المعاني قائمة في النفس تعبرّ عنها ألفاظ اللغة"[5]. فالأصوليون عندما يتعاملون مع الألفاظ تنصرف أذهانهم إلى المعاني مباشرة، فهم يربطون بين اللفظ ومعناه قبل أن يخضع اللفظ لتأثيرات السياق المقامي واللغوي.

ولما كان الأصوليون معنيين بالمعاني أكثر من عنايتهم بالألفاظ فإنهم " لم ينزعوا منزع الشكلية في الأسلوب مما يعتبر أثراً من آثار المنطق الصوري، إنما كانوا ينظرون إلى معقولية الأسلوب ومفهومه"[6]، فالأصولي يشبه في عمله علماء المنطق لأنّ غايته استنباط الأحكام الشرعية من القرآن والسنّة أو الإجماع والقياس، فمقصده " خدمة الجانب العملي من الاجتهاد في استخراج الأحكام"[7].

---

(1) مصطفى جمال الدين: البحث النحوي عند الأصوليين، ص٣٤، مرجع سابق.

(2) السيد أحمد عبد الغفار: التصور اللغوي عند الأصوليين، ص١١٤.

(3) نفسه، ص١٢٥.

(4) محمد يوسف حبلص: البحث الدلالي عند الأصوليين، ص١٣. وينظر أيضاً السيد أحمد عبد الغفار، التصور اللغوي ....، ص١٢٤.

(5) السيد أحمد عبد الغفار : التصور اللغوي عند الأصوليين، ص٤٠.

(6) نفسه، ص٨٥.

(7) أمين الخولي : فن القول : ص٧٤، مكتبة الحلبي / القاهرة ١٩٤٧م، وينظر السيد أحمد عبد الغفار، السابق، ص٩٧.

مما تقدم يظهر أنّ الأصوليين تميزوا بمنهجهم وأسهموا في إغناء علوم الفقه ومباحث الدلالة إلى جانب الفقهاء والنحويين بل إنّ مباحث الدلالة عند العرب "من أجود ما خلّف العرب في هذا المستوى من مستويات اللغة إن لم يكن أجوده على الإطلاق، بل يمكن الزعم بأن البحث الدلالي عندهم يرقى في بعض جوانبه ... إلى مستوى معالجات علماء الدلالة في العصر الحديث"[1]. ويحق لنا القول بأن البحث الدلالي عند الأصوليين كان أكثر عمقا وتماسكاً ودقة في الوصول إلى المعنى ووضع مصطلحات استنباطها؛ فهو أكثر انضباطاً منه عند المحدثين لأنّه يقوم عند الأصوليين على مبادئ ثابتة ، وتنظمه قواعد لا خلل فيها. فجدير بنا أن نقف على منهج الأصوليين في استنباط الأحكام الشرعية إذ ينبغي الاتصال بهذا المنهج والوقوف عليه "وفاءً بحقّ الدرس، وتقديراً لنزعتهم العلمية في تناولهم لهذه المسائل"[2].

وحتى نقف على تفاصيل منهج الأصوليين في استنباط الأحكام عمدت هذه الدراسة إلى تفصيل القول في مسألتين تتعلقان بالبحث النحوي عند الأصوليين:

- المسألة الأولى : منهجهم في استنباط الأحكام على المستوى اللغوي .
- المسألة الثانية :الدلالة النحوية عند الأصوليين[3]، وتتضح بمبحثين :
  * دلالة السياق.
  * دلالة التركيب .

---

(1) البحث الدلالي، مرجع سابق، ص١١.

(2) السيد أحمد عبد الغفار : التصور اللغوي عند الأصوليين، ص١٦٧ – ص١٦٨.

(3) سنفصّل القول في هذا – إن شاء الله – في المبحث الثاني من الفصل الثاني في هذه الدراسة.

أنواع الدلالة عند الأصوليين :

بحث الأصوليون دلالات الألفاظ، فعرضوا للدلالة الحقيقية، والدلالة المجازية[1]، وخلاصة الأمر فيما يتصل بأقسام الألفاظ المستعملة على الحقيقة أنها "إما حقيقية بأصل الوضع أو حقيقية بعرف الاستعمال أو حقيقية بعرف الشرع[2]." والمقصود بأصل الوضع الدلالة المعجمية، أما عرف الاستعمال فالمقصود بها الدلالة السياقية أو التركيبية، وأما عرف الشرع، فالمقصود بها دلالة النصّ على الأحكام الشرعية.

وتتمثل وسائل الأصوليين في تحديد الدلالة في ثلاثة أمور هي[3]:

- مراعاة المقاصد الشرعية من الأحكام التي وردت في النصوص.
- اللجوء إلى قرائن السياق في تحديد المعنى (قرائن لفظية وقرائن مقامية).
- الدقة في تقسيم الألفاظ (إدراك القيمة الدلالية، تمييز الألفاظ المتشابهة، فهم العلاقة بين اللفظ والمعنى).

وتكشف هذه التقسيمات عن وعي الأصوليين بحدود النصّوص، فحددوا المقصود منها عن طريق الاستقراء المحكم والمنهج المنضبط. وليس هذا فحسب، وإنما ساعد هذا المنهج وذاك الاستقراء الأصوليين في استنباط بعض القواعد المحكمة "التي تصوغ فلسفة القصد، ودورها في تحديد المعنى، ومن هذه القواعد:

- الأمور بمقاصدها : أي حسب النوايا " إنما الأعمال بالنيات ".

---

(1) بلغت أنواع الدلالة المجازية عند الأصوليين اثنى عشر نوعاً، وزاد بعضهم على ذلك (ينظر : الكوكب الدرّي للأسنوي ص٢٣٢ – ٤٤١ / تحقيق : محمد حسن عواد ، ط١، دار عمار / عمان / ١٩٨٥. وثمة فرق بين استعمال اللفظ بمعناه الحقيقي واستعماله بمعناه المجازي، ويبدو هذا الفرق واضحاً عندما ندرك ما يترتب على ذلك من اختلاف في الحكم الشرعي بين الحالتين فنجد أن بعض الفقهاء فهموا معنى الملامسة على الحقيقة في قوله تعالى : ﴿ أو لامستم النساء فلم تجدوا ماءً فتيمموا صعيداً طيباً ﴾/ النساء (٤٣).

" وترتب عليه اعتبار الملامسة ناقضة للوضوء. على حين فهمها الأحناف على أن المقصود بها معناها المجازي وهو (الجماع). ومن ثَمَّ حكموا بأن اللمس ليس ناقضاً للوضوء. وهذا المعنى هو الأرجح ؛ لأنّ أهل اللغة قالوا بأن الألف الزائدة في (لامستم) تفيد المشاركة، والمشاركة لا تتم إلا بالجماع (كما نُسب إلى ابن عباس قوله: " اللمس والمس والغشيان: الجماع ". ينظر : البحث الدلالي عند الأصوليين : محمد حبلص، ص٧٤).

(2) محمد حبلص : البحث الدلالي عند الأصوليين: ص٧٣، مرجع سابق.

(3) محمد حبلص : البحث الدلالي عند الأصوليين : ص١١ – ص١٢.

- العبرة في العقود للمقاصد والمعاني لا الألفاظ والمباني : فاللفظ لا علاقة لـه بـالتحريم أو التحليل[1].

توسع الأصوليون في بحث دلالة الحكم الشرعي "وهذا الملمح المنهجي الهـام فـي فكـر الأصوليين الدلالي أعانهم على حل بعض الإشكاليات الدلالية وبخاصة عند وجود تعـارض فـي ظاهر النصوص"[2]. فمنهجهم يقتضي السعي لمعرفة مقصد الشارع من الحكم، ومـن ثـمّ تحديـد المعنى المقصود بدقة. "ويجمع الأصوليون على نفي وجود التعـارض فـي الأدلـة (النـصوص) الشرعية، تنزيهاً للشارع سبحانه وتعالى، وإذا وجد نصّان ظاهرهما التعارض، فعلى الأصولي أن يلتمس الوسيلة التي ترفع هذا التعارض الظاهري"[3]. ويرجع الأصوليون التعارض الظـاهر بـين الأدلة إلى أحد أمرين[4]:

الأول : قصور أفهامنا وعجز مداركنا عن فهم المراد، وأن الشريعة الواحدة الصادرة عـن المعصوم لاتقبل التناقض .

الثاني : جهلنا أو عدم معرفتنا بتاريخ الحكمين.

فالتعارض إن وُجد فهو في ظاهر النصوص، أما جوهر النصوص فلا تعارض فيه، وهـذا التعارض الظاهري يرتبط بعقول البشر وقصورها عن فهم مقاصد الشارع، أما في أصل الوضـع فلا تعارض بين الأدلة، وإعمال العقل هو أول الوسائل عند الأصوليين لدفع التعارض، يقول الإمام الغزالي موضحا ذلك : "اعلم أن المهم الأول معرفة محل التعارض، فنقول: كلّ ما دلّ العقل فيـه على أحد الجانبين فليس للتعارض فيه مجال، إذ الأدلة العقلية يستحيل نسخها وتكاذبها، فـإن ورد دليل سمعي على خلاف العقل فإما أن لا يكون متواتراً فيعلم أنه غير صحيح، وإمّا أن يكون متواتراً فيكون مؤولاً ولا يكون متعارضاً، لأنّ دليل العقل لا يقبل النسخ والبطلان، مثـال المـؤول فـي العقليات ، قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾[5] دلّ العقل على عمومه ولا يعارضه قوله تعـالى: ﴿قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ﴾[6]

(١) محمد حبلص : البحث الدلالي عند الأصوليين: ص٢٦ – ص٢٧.
(٢) نفسه ، ص١٢.
(٣) نفسه : ص١٧.
(٤) نفسه ، ص١٧.
(٥) البقرة (٢٩).
(٦) يونس (١٦).

إذ معناه: ما لا يعلم له أصلاً، أي: يعلم أنه لا أصل له"[1]. فالقرآن يكمل بعضه بعضاً ولا يتعارض بعضه مع بعضه الآخر، وقد تتعدد المقاصد والأغراض من النصّ الواحد ولكن دون أن يعارض مقصدٌ مقصداً آخر.

تكلم الأصوليون في مباحثهم اللغوية التي تخصّ اللفظ والمعنى على كل ما يمكن أن يكون له صلة بالألفاظ مما أثبته علماء اللغة العربية، مستخدمين ذلك في استنباط الأحكام من نصوص اللغة التشريعية "فساروا مع الألفاظ تدريجيا حسب ارتباطها بمعانيها التي وُضعت لها واستعملت فيها كالخاص (مطلقاً أو مقيداً، أمراً أو نهياً) والعام وأنواعه وتخصيصه، وطرق هذا التخصيص، والمشترك[2] ودلالته"[3].

وقد خلص الأصوليون إلى تقسيم الألفاظ بحكم دلالتها على المعاني إلى ثلاثة حقول رئيسة هي:

- اللفظ باعتبار قوة الدلالة على المعنى.
- اللفظ باعتبار طرق دلالته على المعنى.
- اللفظ باعتبار وضعه للمعنى.

---

(1) الغزالي : المستصفى : ٢ / ١٧٧ – ١٧٨. تحقيق : إبراهيم رمضان / دار الأرقم – بيروت / ١٩٩٤م.

(2) بحث الأصوليون المشترك اللفظي في القرآن، وهو الذي يحمل غير معنى، وعرّفه السيوطي، بأنه : اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين فأكثر دلالة على السواء عند أهل تلك اللغة. (المزهر في علوم اللغة : ١ / ٣٦٩ / تحقيق : محمد جاد المولى وآخرين ط٣، دار التراث / القاهرة).

(3) عبد الكريم مجاهد : الدلالة اللغوية عند العرب، ص٥٣، دار الضياء / عمّان.

أولاً : اللفظ باعتبار قوة الدلالة على المعنى :

قسّم الأصوليون الألفاظ باعتبار دلالتها على المعاني (من حيث الوضوح والخفاء) إلى قسمين : ١ - واضح الدلالة. ٢- غير واضح الدلالة .

١- **واضح الدلالة** : هو ما دلّ على معناه بنفسه، من غير توقف على أمر خارجي[١]. ويقسم الشافعية الواضح باعتبار درجات الوضوح إلى قسمين:

أ- **الظاهر**: وهو ما دلّ على المراد منه بنفس صيغته، وكان مقصوداً أصالة من السياق مع احتمال التأويل[٢]. وقد عرّفه الآمدي بأنه "ما دلّ على معنى بالوضع الأصلي أو العرفي ويحتمل غيره احتمالاً مرجوحاً"[٣]. ومن أمثلته عند الأصوليين، قوله تعالى ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾[٤] ، فظاهر الدلالة حلّ البيع وحرمة الربا.

ب – **النصّ** : وهو ما دلّ بنفس صيغته على المعنى المقصود أصالة من سياقه ولا يتوقف فهمه على أمر خارجي، ولا يحتمل التأويل "ولا يتطرق إليه احتمال أصلاً لا على قرب ولا على بعد"[٥] هذا عند الشافعية والجمهور، أما عند الأحناف فإنه يحتمل التأويل والنسخ[٦]، والفرق بين الظاهر والنصّ عندهم، هو أن النصّ لا يحتمل التأويل كألفاظ الأعداد، كما في قوله تعالى﴿فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾[٧]، أما الظاهر فيتحمل التأويل[٨]. ومثال

---

(١) محمد حبلص : البحث الدلالي عند الأصوليين، ص٧٥، سابق.

(٢) خليفة الحسن : مناهج الأصوليين في طرق دلالات الألفاظ على الأحكام، ص٢١، مكتبة وهبة، القاهرة/١٩٨٩م.

(٣) الإحكام: ٣/٧٣، مطبعة محمد علي صبيح/ مصر/١٩٦٨، وينظر: طاهر حمودة: دراسة المعنى عند الأصوليين، ص١٢٩. علي حسب الله: أصول التشريع الإسلامي، ص٢٦٥، عبد الوهاب خلاّف: أصول الفقه، ص١٦١.

(٤) البقرة: (٢٧٥).

(٥) طاهر حمودة: دراسة المعنى، ص١٣١، الدار الجامعية – الإسكندرية / ١٩٨٣.

(٦) علي حسب الله: أصول التشريع، ص٢٦٧، ط١٩٨٢/٦ – القاهرة. وينظر: عبد الوهاب خلاّف: أصول الفقه، ص١٦٣.

(٧) النور : (٤) ، لفظ (ثمانين) لا يحتمل التأويل إلى سبعين مثلاً أو تسعين .

(٨) الغزالي : المستصفى ، ١ / ٧١٣، تحقيق : إبراهيم رمضان / دار الأرقم.

النصّ عندهم قوله تعالى : ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [1] باعتبار دلالته على نفي المماثلة بين البيع والربا، لأنّ الكلام سيق للتفرقة بينهما[2]. والنصّ أعلى درجة من الظاهر عند الشافعية والأحناف فالنصّ يحمل الدلالة الأولية أما الظاهر فيحمل الدلالة بالتبعية.. ويضيف الأحناف قسمين آخرين لم يذكرهما الشافعية هما:

حـ - **المفسّر** : وهو ما دلّ على المراد منه بنفس صيغته دلالة واضحة لا يبقى معها احتمال للتأويل[3]، ومثاله قوله تعالى: ﴿فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ فلفظ العدد هنا لا يحتمل زيادة أو نقصاً. وقد يكون اللفظ في أصله مجملاً ويفسّر بنص آخر من الكتاب أو السنة كالأمر بالزكاة. ووضوح المعنى في (المفسّر) أقوى منه في (الظاهر) و(النصّ)؛ لأنّ المفسّر لا يحتمل التأويل ولا التخصيص[4]؛ فهو قطعي الدلالة على معناه. و (المفسّر) عند الأحناف يُساوي (النصّ) عند الشافعية.

د- **المحكم** : وهو ما دلّ على معناه المقصود أصالة بنفس صيغته دلالة واضحة قطعية لا تحتمل تأويلاً ولا تخصيصاً ولا نسخاً[5]. وهو أقوى في الدلالة من الأنواع الثلاثة السابقة، ومثاله قوله تعالى : ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾[6] فاقتران النهي بكلمة (أبداً) يدل على أنه لا يقبل النسخ. لأنّ كلمة أبداً تدلّ على إطلاق الحكم إلى أن يشاء الله.

وتظهر أهمية هذه الأقسام الأربعة عند الأصوليين، عندما تتعارض النصوص، ونريد ترجيح أحدها على الآخر حيث يُقدّم الأقوى دلالة " فيقدّم المحكم على غيره، ويُقدّم المفسّر على ما دون المحكم، ويقدم النصّ على الظاهر[7]. مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾[8]، فهو مفسّر يقتضي قبول شهادة العدل الذي لم يقترف إثماً يقدح في عدالته، أو اقترف إثماً ثمّ تاب، فهذا

---

(1) البقرة : (٢٧٥).

(2) طاهر حمودة : دراسة المعنى : ١٣٤ ، مرجع سابق.

(3) خليفة الحسن : مناهج الأصوليين ....، ص٢١، سابق.

(4) طاهر حمودة : دراسة المعنى عند الأصوليين، ص١٣٥، سابق.

(5) خليفة الحسن : مناهج الأصوليين ....، ص٢١، وينظر : طاهر حمودة : دراسة المعنى عند الأصوليين، ص١٣٥. محمد حبلص : البحث الدلالي عند الأصوليين، ص٧٧.

(6) النور : (٤).

(7) طاهر حمودة : دراسة المعنى عند الأصوليين، ص١٣٦.

(8) الطلاق : (٢).

يتعارض مع قوله : ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾، فهو محكم لعدم قبول شهادة المحدود بالقذف في منعه وإنْ تاب. وعلى ذلك يُقدَّم الثاني (المحكم) علـى الأول وهو (المفسّر) لأنّ الثاني أوضح دلالة[1].

من هنا تبرز أهمية التقسيمات عند الأصوليين بين أنواع "واضح الدلالة" ويترتب على ذلك اختلاف في الدلالة على الحكم الشرعي، ويظهر ذلك على النحو التالي:

- حكم الظاهر والنصّ وجوب العمل بهما حتى يقوم دليل على تفسيرهما.
- حكم المفسّر وجوب العمل به حتى يقوم دليل على نسخه.
- حكم المحكم وجوب العمل به قطعاً لأنّه لا يحتمل غير معناه[2].

٢- **غير واضح الدلالة** : قسّم الأصوليون (غير واضح الدلالة) إلى أربعة أقسام هـي : الخفـي والمشكل والمجمل والمتشابه[3].

أ - **الخفي**: هو اللفظ الذي يدلّ على معناه دلالة ظاهرة، ولكن في انطباق معناه على بعض أفراده نوع من غموض وخفاء تحتاج إزالته إلى نظر وتأمل[4]. فالخفاء ليس في الصيغة وإنمـا يظهر من تطبيق المعنى على بعض أفراد دلالة اللفظ من خارج الصيغة. ومثالـه قولـه تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾[5]، فلفظ (السارق) يدلّ على مـن أخـذ المـال المملوك للغير خفية من حرزه، ولكن إذا أردنا تطبيق هذه الدلالة على بعض أفراد لفـظ (السارق) خارج الآية نجده لا ينطبق تماماً على الطرّار (النشّال) لأنّ الـسارق هنـا لا يسرق خفية وإنما في يقظة المسروق[6]، وهذا يحتاج إلى تأمل ونظر قبل تطبيـق حكـم السارق الحقيقي عليه وهو قطع اليد.

---

(١) محمد حبلص : البحث الدلالي عند الأصوليين، ص٨١.

(٢) علي حسب الله : أصول التشريع الإسلامي : ص٢٢٦ - ص٢٧٠.

(٣) ذكر الأحناف هذه الأقسام الأربعة في حين اقتصر الشافعية على المجمل والمتشابه، حول تقـسيمات الـشافعية ينظر : المستصفى : ١ / ٣١٠ وما بعدها / تحقيق : إبراهيم رمضان. ص٢٦٩. وينظر أيضاً : الإحكام ٣ / ١١ وما بعدها.

(٤) خليفة الحسن : مناهج الأصوليين ....، ص٢١، سابق.

(٥) المائدة : (٣٨).

(٦) هذا عند الأحناف، أما الشافعي فيرى أن كلمة (السارق) يدخل في عمومها (الطرّار والنباش) لتحقق معنـى السرقة من كليهما رغم تسميتهما في اللغة باسمين آخرين فينطبق عليهما حكم القطع.

ب - **المشكل**: هو الذي لا يدلّ بنفس صيغته على المعنى المراد منه، بل لا بدّ من قرينة خارجيّة تبيّن المراد منه[1]. فهو اللفظ الذي خفي معناه بسبب في ذات اللفظ، فيحتاج إلى قرينة تبيّن المراد منه[2]. فالخفاء يرجع إلى اللفظ نفسه، كأن يكون من المشترك اللفظي الذي يحتمل معاني عدّة فيترجح أحدها بقرينة خارجية، ومثال المشكل عند الأصوليين، قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾[3]، فلفظ (القرء) في اللغة يحتمل أحد معنيين (الطُهر والحيض)، فلا بدّ من إيجاد قرينة لمعرفة المدّة التي تنقضي فيها عدّة المطلقات، أهي ثلاث حيضات أم ثلاثة أطهار؟ ذهب الشافعي وبعض المجتهدين إلى أن (القرء) في الآية المراد منه الطهر والقرينة هي تأنيث اسم العدد لأنّه يدلّ لغة على أنّ المعدود مذكر وهو الأطهار لا الحيضات. أمّا الأحناف وأكثر المجتهدين فيرون أنّ القرء في الآية هو الحيض، والقرينة عندهم مستوحاة من قواعد ونصوص أخرى، أولُها: أن الحكمة من تشريع العدّة معرفة براءة الرحم من الحمل والذي يحدد هذا هو الحيض لا الطهر. وثانيها: قوله تعالى ﴿وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ﴾[4] الذي يكشف أن مناط الاعتداد بالأشهر عدم الحيض، فالأصل هو الاعتداد بالحيض، وثالث هذه القرائن عند الأحناف: قوله ﷺ: **(طلاق الأمة اثنتان، وعدتها حيضتان)**[5].

والباحث يميل إلى رأى الأحناف لما حشدوا من أدلة عقلية ونقلية، علاوة على أنّ رأى الشافعية فيه نظر، فتأنيث كلمة (ثلاثة) في الآية الكريمة لا يعني بالضرورة تذكير معنى كلمة (قرء) فعلاقة العدد بالمعدود لا تتجاوز الألفاظ إلى معانيها، فكون اللفظ (قرء) مذكراً يُعدّ كافياً لتأنيث العدد.

ج ـ **المجمل**: وهو اللفظ الذي لا يدلّ بصيغته على المراد منه. ولا توجد قرينة خارجية تبين المعنى المراد منه[6]. ويعرّفه الأحناف بأنه الذي ينطوي في معناه على عدّة أحوال

---

(1) محمد حبلص : البحث الدلالي ....، ص٨٣. وينظر : خليفة الحسن : مناهج الأصوليين ....، ص٢١.

(2) طاهر حمودة : دراسة المعنى عند الأصوليين، ص١٣٧، سابق.

(3) البقرة : (٢٢٨).

(4) الطلاق : (٤).

(5) عبد الوهاب خلاف : علم أصول الفقه، ص١٧٢. مكتبة الدعوة الإسلامية / ط٨ – القاهرة / ١٩٥٦م.

(6) خليفة الحسن : مناهج الأصوليين ....، ص٢٢، سابق.

وأحكام قد جُمعت فيه ولا يمكن معرفتها إلا بمبين، ويكون البيان من الشارع[1].

ويعرّفه الشافعية بأنه: "اللفظ الصالح لأحد معنيين، ليس لأحدهما مزية على الآخر، ولا يتعين المعنى المقصود لا بوضع اللغة ولا بعرف الاستعمال"[2]. فسبب الخفاء يكمن في اللفظ نفسه والمجمل بعد بيانه بدليل قطعي "يصبح من قبيل (المفسّر) عند الحنفية أو النصّ عند الشافعية، وقد يلحق بالظاهر أو المحكم بحسب نوع المبين له"[3]

ويقع المجمل في الألفاظ والصيغ والتراكيب[4].

ومن أمثلته في الألفاظ ما جاء في القرآن من ذكر للصلاة والزكاة والصيام والحج والربا، فقامت السنة النبوية بتفسير المراد منها[5]. أما في التراكيب فيقع لأسباب كثيرة منها التردد في عود الضمير إلى ما سبقه كقوله تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾[6]. فيحتمل أن يعود ضمير الفاعل في (يرفعه) إلى ما عاد عليه ضمير (إليه) وهو الله تعالى، ويصبح المعنى أن الله تعالى يرفع الكلم الطيّب. ويحتمل أن يعود الضمير إلى الكلم الطيّب فالمعنى أن الكلم الطيّب وهو التوحيد هو الذي يرفع العمل الصالح لأنّه لا يصح العمل إلا مع الإيمان[7]. لقد توسع الغزالي في ذكر حالات المجمل[8]. بيد أن الآمدي ردّ دعوى الإجمال في كثير من النصّوص[9].

د- **المتشابه** : هو الذي لا تدل صيغته على المعنى، ولا توجد قرينة خارجية تبينه، واستأثر الشارع بعلمه فلم يفسّره[10]. ويعرّفه الأحناف بأنه: "اللفظ الذي يخفى معناه ولا سبيل إلى أن تدركه

---

(1) طاهر حمودة : دراسة المعنى عند الأصوليين، ص١٣٨، سابق.

(2) الآمدي : الإحكام : ٢ / ١١. وينظر : الغزالي في المستصفى ١ / ٣١١.

(3) طاهر حمودة : دراسة المعنى عند الأصوليين، ص١٣٨، سابق.

(4) ويقع المجمل أيضاً في الوقف والابتداء، وقد يكون باستثناء مجهول، أو بسبب الحذف. للاستزادة عن هذا، ينظر: طاهر حمودة: دراسة المعنى عند الأصوليين، ص١٤٠ وما بعدها.

(5) محمد حبلص : البحث الدلالي عند الأصوليين، ص٨٦، سابق.

(6) فاطر : (١٠).

(7) السيوطي : الاتفاق في علوم القرآن : ٣ / ٥٩.

(8) المستصفى : ١ / ٦٨١ – ٦٩٨، تحقيق : إبراهيم رمضان.

(9) الإحكام : ٣ / ص١٤ – ص٣١.

(10) خليفة الحسن : مناهج الأصوليين في طرق دلالات الألفاظ والأحكام. ص٢٢، سابق.

العقول"[1]. وهذا ينطبق عليه قوله تعالى : ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾[2] وبخاصة حين نقرأ بالوقف على كلمة (الله). وقد نجد من ينكر المتشابه بهذا المفهوم المستوحى من الآية، كالسيوطي الذي يرى أن القرآن محكم كله[3] أي واضح في دلالته على معانيه.

ولا توجد نماذج من المتشابه إلا في الحروف المقطعة في أوائل السور مثل (ألم، ق، ص، كهيعص، طسم)[4] ومنهم من يضيف إلى ذلك الآيات التي توهم تشبيه الله تعالى بالحوادث[5] نحو ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾[6] والعلماء غير متفقين حول إمكانية تأويل المتشابه وعدم إمكانية ذلك.

يتضح لنا مما تقدم أنّ غير الواضح يمكن أن يرتقي إلى درجة الواضح بقليل من التأمل والنظر، أو بالاعتماد على السياق وقرائنه.

وقد وقفنا على جهد الأصوليين في دراستهم لدلالات الألفاظ من حيث الوضوح وعدم الوضوح، ورأينا ما تميزوا به من دقة في صياغة المصطلحات واستخلاص المفاهيم والتمثيل عليها من الكتاب والسنة، ومراعاتهم للأعراف اللغوية والشرعية في فهم النصّوص، وكل هذا يسهم في استنباط الأحكام وتجلية المقاصد الشرعية وإيضاح دلالاتها. يرى خليفة بابكر الحسن أن منهج الحنفية أكثر دقة من منهج الشافعية فيما يتعلق بتقسيمهم أنواع الواضح وغير الواضح، ويبرر ذلك بأن سلسلة التقسيم عند الأحناف أوسع؛ مما يعطي مجالاً للتعرف على الوضوح أو الخفاء بشكل بيّن، أما الشافعية، فيرى أن دائرة التقسيم عندهم لا تتسع بالقدر الذي يتيح التمايز بشكل واضح بين أفراد النوعين[7].

كما يرى أن تقسيم الحنفية سلم من التداخل بين أفراده وحفظ لكل واحد منها وحدته واستقلاله، أما الشافعية فإن الأقسام عندهم متداخلة فلا تكاد تفرق بينها"[8].

---

(1) طاهر حمودة : دراسة المعنى عند الأصوليين، ص١٤٢، سابق.

(2) آل عمران : (٧).

(3) الإتقان : ٣ / ٣ ، سابق

(4) محمد حبلص : البحث الدلالي عند الأصوليين، ص٨٧، سابق.

(5) طاهر حمودة : دراسة المعنى عند الأصوليين، ص١٤٢.

(6) الفتح : (١٠).

(7) مناهج الأصوليين .... ص٢٢، سابق.

(8) خليفة الحسن : مناهج الأصوليين في طرق دلالات الألفاظ والأحكام. ص٢٢، سابق.

ثانياً : اللفظ باعتبار طرق دلالته على المعنى :

يقسم عند الأصوليين إلى قسمين :

١- من حيث وجوه دلالة اللفظ على كمال المعنى :

يقصد الأصوليون بقولهم (اللفظ باعتبار طرق دلالته على المعنى) درجات تطابق اللفظ مع المعنى، وقد عرّف الشافعية الدلالة في إطلاقها بأنها "أن يلزم من فهم الشيء فهم شيء آخر"[١]. فالدلالة تتحقق بعد فهم معنى النصّ، والمعنى عند الأصوليين تابع لقصد المتكلم وإرادته "وليست الألفاظ إلا وسيلة من وسائل الدلالة على القصد"[٢]. فقد تعامل الأصوليون مع اللفظ بحيث "يلزم من العلم به العلم بمعناه عند العالم بوضعه"[٣]. وهو المتكلم أو مُنشئ النصّ.

قسم الأصوليون دلالة الألفاظ إلى لفظية وغير لفظية، ونعت الشافعية اللفظي بالمنطوق وغير اللفظي بالمفهوم. وقد قسم الأصوليون الدلالة اللفظية إلى عقلية وطبيعية ووضعية. وتعرف الدلالة الوضعية بأنها "كون اللفظ إذا أطلق فهم منه المعنى من كان عالما بالوضع"[٤]، أي وضع الألفاظ، وفسّر بعضهم (العالم بالوضع) أنه العالم باللغة الذي يفهم دلالة الألفاظ عند استخدامها[٥].

وقد انقسمت دلالة اللفظ الوضعية عند علماء الأصول إلى ثلاثة أقسام[٦]. هي : المطابقة والتضمن والالتزام[٧].

---

(١) شرح الأسنوي على المنهاج : ١ / ١٨٧، وينظر : خليفة الحسن : مناهج الأصوليين ....، ص٤٢.

(٢) طاهر حمودة : دراسة المعنى عند الأصوليين، ص١٦، سابق.

(٣) علي حسب الله : أصول التشريع الإسلامي، ص٢٥٩، سابق.
وينظر : محمد حبلص : البحث الدلالي عند الأصوليون، ص٩٠.

(٤) شرح الأسنوي على المنهاج : ١ / ١٧٩، سابق. وينظر خليفة الحسن : مناهج الأصوليون ....، ص٤٣.

(٥) خليفة الحسن : مناهج الأصوليون ....، ص٤٣، سابق.

(٦) ينظر : الغزالي في المستصفى : ١ / ٧٧. الآمدي في الأحكام : ١ / ١٩ – ٢٠.
الجرجاني في التعريفات : ص٩٣.

(٧) يرى الرازي في المحصول : ١ / ٢٩٩ : أن الدلالة اللفظية الوضعية هي دلالة المطابقة فقط، أما دلالتا التضمّن والالتزام فعقليتان. غير أن جمهور الأصوليين من الأحناف والشافعية يجمعون على التقسيمات الثلاثة المشار إليها (المطابقة والتضمن والالتزام) جميعها تندرج تحت الدلالة اللفظية الوضعية.

أ – **دلالة المطابقة** : وهي دلالة اللفظ على تمام مسماه[١]، أي أن يدل اللفظ على تمام المعنى الذي وضع له، كدلالة لفظ الإنّسان على الحيوان الناطق[٢]، فاللفظ مطابق للمعنى، ونجد مثل هذا في دلالة الألفاظ على المعاني التي وضعت لها دلالة تامة، كالبيت أو الفرس أو الشجرة. ودلالة المطابقة هي الدلالة الحقيقية المعجمية التي وُضعت للفظ في أصل اللغة.

ب– **دلالة التضمّن** : وهي دلالة اللفظ على جزء معناه[٣]، كدلالة لفظ إنسان على (ناطق) فقط، أو دلالة البيت على (الجدران) فقط[٤].

وسُمّيت الدلالة هنا بـ (التضمّن)؛ لأنّ اللفظ تضمّن ما دلّ عليه[٥]، ودلالة المطابقة أكثر شيوعاً في اللغة من دلالة التضمّن، لجواز أن يكون المدلول بسيطاً لا جزء له يتضمّنه[٦]. وقد تكون هذه الدلالة ما عرّفه البلاغيون بـ (المجاز المرسل) ولكن بعلاقته الجزئية.

جـ **دلالة الالتزام** : وهي دلالة اللفظ على لازمه، كدلالة الأسد على الشجاعة[٧] وهذا المعنى اللازم ذهني لا ينفك عن المعنى الحقيقي[٨]، فالشجاعة ملازمة للفظ الأسد ذلك اللفظ الذي يدلّ أصلاً على الحيوان المعروف، وعند سماع اللفظ ينتقل من المعنى الأصلي (الأسد) إلى المعنى اللازم (الشجاعة)، وسميت هذه الدلالة بالالتزام "لأنّ اللفظ دلّ على ما دلّ عليه لزوماً عن طريق انتقال الذهن من اللفظ إلى المعنى المراد به، وهي الشجاعة التي أوحى بها ذلك اللفظ عقلاً[٩]. أي تعرف بالذهن وليس من اللفظ مباشرة، ودلالة الالتزام تسمى بالدلالة غير اللفظية، وهي أن يكون اللفظ له معنى وذلك المعنى له لازم من خارج، فعند فهم مدلول اللفظ ينتقل الذهن من مدلوله إلى لازمه ... كدلالة السقف على الحائط فالسقف يستلزم الحائط الذي

---

(١) خليفة الحسن : مناهج الأصوليون في طرق دلالات الألفاظ على الأحكام، ص٤٣، سابق.

(٢) محمد حبلص : البحث الدلالي عند الأصوليين، ص٩٠، وينظر : خليفة الحسن : مناهج الأصوليين في طرق دلالات الألفاظ على الأحكام، ص٤٣.

(٣) خليفة الحسن، السابق، ص٤٤، وينظر : محمد حبلص : البحث الدلالي عند الأصوليين، ص٩٠.

(٤) طاهر حمودة : دراسة المعنى عند الأصوليين، ص١٨، سابق.

(٥) خليفة الحسن : السابق، ص٤٤.

(٦) طاهر حمودة : السابق، ص١٨.

(٧) خليفة الحسن : السابق ، ص٤٤.

(٨) محمد حبلص : السابق، ص٩٠.

(٩) ينظر الرازي في المحصول : ١ / ٢٩٩. وينظر أيضاً : شرح الأسنوي : ١ / ١٧٩.

يعتمد عليه، ولفظه غير موضوع للدلالة عليه[1]. وقد تكون دلالة الالتزام قريبة لمفهوم الكناية عن نسبة عند البلاغيين القدماء، أو ما عُرف بمفهوم (الاستدعاء) عند النقاد والبلاغيين المحدثين، فمجرد النطق بلفظ معين فإن هذا اللفظ يستدعي دلالة ملازمة له غير الدلالة الأصلية.

والفرق بين دلالة التضمّن والالتزام، أن دلالة التضمّن تتناول جزءاً داخلاً في مدلول اللفظ، فهي لذلك تعدّ دلالة لفظية، فالحائط جزء من البيت، والسقف جزء من البيت، فدلالة البيت على أحدهما تسمى تضمناً. أما دلالة الالتزام فتتناول شيئاً ملتزماً خارجاً عن مدلول اللفظ لا يتضمنه اللفظ، لذلك سُمّيت دلالة غير لفظية، والالتزام في اللفظ قد يكون واضحاً، وقد يكون خفيّاً، ولذلك فإن دلالة اللفظ على لازمه ليست لها قوة دلالة المطابقة أو التضمّن[2]. يقول الغزالي: "إيّاك أن تستعمل في نظر العقل من الألفاظ ما يدلّ بطريق الالتزام لكن اقتصر على ما يدل بطريق المطابقة والتضمّن"[3]. فهو يقدّم المطابقة والتضمّن على الالتزام من حيث قوة الدلالة.

ودلالة الالتزام ليست مقتصرة على الألفاظ، بل قد تقع في الجمل والتراكيب[4]. وهو ما عُرف عند الأصوليين بفحوى النصّ أو إشارة النصّ[5]، وما عُرف عند المحدثين بمعنى المعنى[6].

وتشترك دلالة الالتزام مع دلالة التضمّن بأن كليهما يأتي في المرتبة الثانية، أي بعد المعنى الأصلي "فلا بدّ لهما من دلالة مطابقة"[7]. أما دلالة المطابقة فلا حاجة بها إلى التضمّن أو الالتزام، " فالجزء لابدّ له من كلّ واللازم لا بدّ له من ملزوم"[8].

---

(١) الغزالي : المستصفى، ١ / ٧٧، وينظر طاهر حمودة : البحث الدلالي، ص١٨.

(٢) طاهر حمودة : دراسة المعنى عند الأصوليين، ص١٩، سابق.

(٣) المستصفى : ١ / ٧٧، سابق.

(٤) طاهر حمودة : السابق ، ص١٩.

(٥) عبد الوهاب خلاف : علم أصول الفقه، ص١٤٥.

(٦) أحمد عمر، علم الدلالة، ص٥٤، عالم الكتب / القاهرة، ١٩٩٣. وينظر عبد الكريم مجاهد: الدلالة اللغوية عند العرب، ص١٣.

(٧) محمد حبلص : البحث الدلالي عند الأصوليين، ص٩١، سابق.

(٨) علي حسب الله : أصول التشريع الإسلامي، ص٢٥٩، سابق.

إنّ هذه الأقسام الثلاثة تعتبر أساساً تقوم عليه الدلالات بمعناها الاصطلاحي " ذلك أن الدلالات التي يتجه إليها الأصوليون باعتبار أنها دلالات لأخذ الأحكام من النصّوص أو فهم المعنى المراد في عمومه ترتكز على هذا التقسيم وتنبني عليه[١].

٢- من حيث وجوه الوقوف على المراد :

انقسم الأصوليون في منهجهم عند تقسيم دلالة الألفاظ على المعاني من حيث وجوه الوقوف على المراد منها، أي من حيث تحديد المعنى المقصود من اللفظ. وإذا كان الشافعية والأحناف قد اتفقوا إلى حد كبير في وضع مصطلحات للأقسام السابقة، فإنهم في هذا القسم اختلفوا كثيراً في وضع المصطلحات الدالة على تقسيمهم ومنهجهم علماً بأن المضمون واحد.

لذا نجد الشافعية من الأصوليين تعاملوا مع دلالات النصّوص بمعانيها الحرفية، وهو ما سمّوه (دلالة المنطوق أو المنظوم)[٢] وهو المعنى المقصود أصالة من سَوْق الكلام[٣] كما في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾[٤]، وتعامل الشافعية مع مسمى آخر هو (دلالة المفهوم)[٥] "وهو المعنى المقصود تبعاً"[٦] ولم يكن مقصوداً أصلاً ولكنه فُهم من منطوق الكلام دون أن تدل عليه الألفاظ بحرفيتها"[٧]. ومثاله قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ﴾[٨]. فالنهي في نصّ الآية عن قول (أفٍّ) للوالدين، وما يُفهم من هذا النصّ النهيّ عن الشتم أو الضرب لأنّ هذين الفعلين أعلى درجة من القول (أفٍّ).

وقد قسمّ الشافعية المنطوق إلى قسمين[٩]:

- صريح : وهو ما كانت دلالته ناشئة عن الوضع، ولو تضمناً.

---

(١) خليفة الحسن : مناهج الأصوليين ....، ص٤٤، سابق.

(٢) خليفة الحسن : مناهج الأصوليين....، ص٦١ وما بعدها، وينظر طاهر حمودة: دراسة المعنى عند الأصوليين، ص١٥٠.

(٣) محمد حبلص : البحث الدلالي عند الأصوليين، ص٩١، سابق.

(٤) البقرة : (١١٠).

(٥) خليفة الحسن : مناهج الأصوليين في طرق دلالات الألفاظ على الأحكام، ص١٢١ وما بعدها، سابق.

(٦) محمد حبلص : البحث الدلالي عند الأصوليين، ص٩١.

(٧) طاهر حمودة : دراسة المعنى عند الأصوليين، ص١٥٠، سابق.

(٨) الإسراء : (٢٣).

(٩) طاهر حمودة : السابق، ص١٥١.

- غير صريح : وهو مقصود المتكلم من اللفظ ويتمثل في (الاقتضاء والإيماء) وغير المقصود من كلام المتكلم ويتمثل في (الإشارة).

أما المفهوم فقسموه إلى قسمين أيضاً[1]:

- مفهوم الموافقة - مفهوم المخالفة

أما الأحناف، فقسموا دلالات الألفاظ من حيث الوقوف على المراد منها إلى أربعة أقسام واضحة لا اضطراب فيها ولا تردد، ولا خلاف بين فقهائهم على تسميتها، ويوافقهم بعض الشافعية في تسمية مصطلحاتهم وهذه الأقسام هي :

أ- دلالة العبارة : وهي دلالة الجملة (التركيب) على المعنى الذي يتبادر من سياق النصّ، وهو المعنى الحرفي للنص[2]. ودلالة العبارة هي المعنى المفهوم من ذات ألفاظ النصّ، بصرف النظر عما إذا كان المعنى مقصوداً بالأصالة أو بالتبعية وعن درجة الوضوح[3]. ودلالة العبارة عند الأحناف "هي دلالة الصيغة على المعنى المتبادر فهمه منها"[4]، يقول البذودي (وهو حنفي) مُعرّفاً دلالة العبارة: "إنها العمل بظاهر ما سبق الكلام له"[5] ولا يخرج هذا الفهم عن فهم الشافعية، فقولهم (ما سبق الكلام له) يعني الجملة، والعمل بالظاهر هو المعنى المتبادر من سياق النصّ. فدلالة العبارة تلتقي مع دلالة المطابقة في التقسيم السابق، غير أن الفرق بينهما بأن (العبارة) خاصة بدلالة النصّ (التركيب) أمّا المطابقة فخاصة بدلالة الألفاظ. وتشمل دلالة العبارة عند الأحناف (الوضوح والخفاء والعموم والخصوص، والحقيقة والمجاز) [6]، ويعبّر عنها بعض الأصوليين بقولهم (عبارة النصّ) [7]. ويقصدون من ذلك: "اللفظ الذي يُفهم منه المعنى من الكتاب والسنة سواءٌ أكان ظاهراً أم مفسّراً، أم نصاً"[8]. ومثال دلالة العبارة قوله

---

(1) يرى الغزالي ويؤيده في ذلك الآمدي أن دلالة المفهوم تشمل الاقتضاء والإشارة والإيماء والموافقة والمخالفة. (ينظر : طاهر حمودة : دراسة المعنى عند الأصوليين، ص١٥١).

(٢) محمد حبلص : البحث الدلالي عند الأصوليين، ص٩٢، سابق.

(٣) طاهر حمودة : السابق، ص١٥٢، وينظر : خليفة الحسن، السابق، ص٧٤.

(٤) عبد الوهاب خلاف : أصول الفقه الإسلامي، ص١٤٤، سابق.

(٥) أصول السرخسي : ١ / ٢٣٦. وينظر خليفة الحسن: مناهج الأصوليين ...، ص٧٥.

(٦) طاهر حمودة : السابق، ص١٥٢. وينظر : خليفة الحسن : مناهج الأصوليين ...، ص٧٦.

(٧) خليفة الحسن : مناهج الأصوليين ...، ص٧٥، سابق.

(٨) نفسه : ص٧٦.

تعالى : ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾(1). فالمراد من الآية واضح وهو تحريم قتل النفس بغير حق، وليس هناك أي معنى تبعي محتمل من النصّ. وكذلك قوله تعالى ﴿واجلدوهم ثمانين جلدة﴾ فاللفظ (ثمانين) لا يحتمل عدداً آخر لأنّ صيغة النصّ تؤكد ذلك. وقد تحمل دلالة العبارة دلالة التضمّن أو دلالة الالتزام(2). ولا خلاف بين الشافعية والأحناف على مفهوم دلالة العبارة.

ب- **دلالة الإشارة** : وهي الدلالة التي لا تفهم من الألفاظ ولا تفهم من السياق، ولكنها دلالة لازمة للمعنى المتبادر من الألفاظ(3). فدلالة الإشارة هي دلالة غير مقصودة من ألفاظ النصّ، ولكن ما يدلّ عليه اللفظ بغير صيغته، وقد تفهم الدلالة من حركات الجسد أو اليدين أثناء الكلام وليس من اللفظ وهو المعنى الذي "يُفهم من الكلام ولكنه لا يُستفاد من ذات العبارة"(4)، ويُعرّفها الغزالي، بأنها "ما يتبع اللفظ من غير تجريد قصد إليه"(5). ومثال دلالة الإشارة عند الأصوليين، قوله تعالى ﴿فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾(6). ففي هذه الآية أباح الله تعالى المباشرة، وجعل ذلك الحلّ ممتداً حتى طلوع الفجر. وهذه الدلالة أخذت بدلالة العبارة. ويؤخذ من طريق الإشارة صحة صوم من أصبح جُنباً لأنّه أبيحت له المباشرة إلى طلوع الفجر، وعنده يبدأ الصوم(7).

إن دلالة الإشارة بمفهومها عند الأصوليين تؤكد لنا دقة المنهج الأصولي في استنباط الدلالات والأحكام، وتكشف عن وعيهم التام بالفروق الدلالية بين الألفاظ والتراكيب، وتؤكد سلامة منهجهم بما يتعلق بوضع المصطلحات والمفاهيم.

والأصوليون (شافعية وأحنافاً) متفقون على دلالة الإشارة مصطلحاً ومضموناً، والفارق الوحيد بينهم "أن الشافعية يسمونها (دلالة الإشارة) أما الأحناف فيسمونها (إشارة النصّ)"(8). أما

---

(1) الإسراء : (٣٣).

(2) محمد حبلص : البحث الدلالي عند الأصوليين، سابق، ص٩٤.

(3) نفسه : ص٩٤ – ص٩٥.

(4) طاهر حمودة : السابق ، ص١٥٢.

(5) المستصفى : ٢ / ٢١٩.

(6) البقرة : (١٨٧).

(7) ينظر : الغزالي في المستصفى، ٢ / ٢٢١، الآمدي في الأحكام : ٣ / ٩٢. خليفة الحسن : مناهج الأصوليين ، ص١١٢، طاهر حمودة : دراسة المعنى عند الأصوليين، ص١٥٣.

(8) خليفة الحسن : مناهج الأصوليين ...، ص٥٩، سابق.

حجيّة دلالة الإشارة فلا خلاف بين الأصوليين في أنّ دلالة الإشارة حجّة يعتمد عليها في استنباط الأحكام من النصّوص الشرعية، وهي في ذلك كدلالة العبارة لأنّ كلتا الدلالتين ناشئة عن النصّ نفسه وإن كانت دلالة العبارة لازمة من لوازم المعنى[١].

جـ- **دلالة النصّ** : وهي عند الأحناف دلالة اللفظ على تعدّي حكم المنطوق به إلى مسكوت عنه لاشتراكهما في علـّة يفهم كلّ عارف باللغة أنها مناط الحكم"[٢]. ومن هنا عرّف الأصوليون ما يُسمى "المسكوت عنه" أو النصّ الغائب، وسمّاها بعضهم " دلالة الدلالة " وهو ما عُرف عند المحدثين بـ (معنى المعنى)، ويطلق عليها الأحناف (فحوى الخطاب) أو دلالة الفحوى [٣]. ويسميها الشافعية: (مفهوم الموافقة) [٤]، ومعنى مفهوم الموافقة عندهم "ما دلّ عليه اللفظ في غير محل النطق"[٥]، فدلالة اللفظ لا تأتي عن طريق النطق به وإنما تفهم من معنى اللفظ أي تأتي في المرتبة الثانية. وقولهم (الموافقة) ناتج عن كون الحكم الثابت عن طريق تلك الدلالة في الأمر المسكوت عنه لا يناقض الحكم الثابت عن طريق المنطوق بل يوافقه "فإذا كان المنطوق يُحرّم فهو يُحرّم، وإذا كان المنطوق يُجيز فهو يُجيز"[٦] ويؤكد ذلك الشافعي بقوله: "ما يدلّ على أن الحكم في المسكوت عنه موافق لحكم المنطوق به"[٧]. ويُعرفه الغزالي بأنه "فهم غير المنطوق به من المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصوده"[٨]. أما الآمدي فيرى بأنه "ما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت موافقاً لمدلوله في محل النطق"[٩]. وجميع هذه المفاهيم تدور في فلك واحد

---

(١) خليفة الحسن : مناهج الأصوليين ...: ص١١٧.

(٢) الآمدي: الأحكام: ٣ / ٩٢، ٩٣، سابق. وينظر عبد الوهاب خلاف: أصول التشريع الإسلامي : ص٢٧٥.

(٣) ينظر : طاهر حمودة : دراسة المعنى عند الأصوليين، ص١٥٥، خليفة الحسن : مناهج الأصوليين ...، ص٣١، سابق.

(٤) ينظر: محمد حبلص: البحث الدلالي عند الأصوليين، ص٩٧، طاهر حمودة: دراسة المعنى عند الأصوليين، ص١٥٥.

(٥) خليفة الحسن : مناهج الأصوليين ...، ص١٢٨، سابق.

(٦) خليفة الحسن : مناهج الأصوليين ...، ص١٢٨، سابق.

(٧) الشوكاني : إرشاد الفحول : ص١٥٦، وينظر : خليفة الحسن : مناهج الأصوليين ...، ص١٢٨، سابق.

(٨) المستصفى : ٢ / ٢٢٢.

(٩) الإحكام : ٣ / ٩٤، ٩٥.

فهى تنطلق من دلالة النصّ المستوحاة من دلالته اللغوية، وتؤكد أن الدلالة الثانية تكون موافقة للدلالة الأولى (اللغوية) تحريما وتحليلا...

ودلالة النصّ لا تندرج تحت مفهوم دلالة العبارة لأنّها غير مفهومة من اللفظ وليست تضمنيّة، كما أنها ليست إلزامية فهى ليست جزءاً أو تابعاً، وإنما هي دلالة تُفهم من روح النصّ، وتُستنتج من معناه، فهي بمثابة المعنى الثاني للجملة.

ومثال دلالة النصّ قوله تعالى ﴿ ولا تقل لهما أفٍّ ﴾[1]. فعبارة النصّ في هذه الآية تفيد نهي الولد عن قول (أفّ) لوالديه، وهذا تحريم، وهو المعنى المطابق للألفاظ، لكن دلالة النصّ (معنى المعنى / فحوى النصّ) تتمثل في الإحسان للوالدين وعدم إيذائهما بالشتم أو الضرب؛ لأنّ الشتم والضرب أعلى درجة من قول (أفٍّ) [2]. وقد وافق حكم المسكوت عنه (الشتم والضرب) لحكم المنطوق به (أفّ) [3]، وتتحقق الموافقة في فعل الإيذاء في المنطوق والمفهوم.

إنّ لدلالة النصّ أهمية في استنباط الأحكام، فقد اتفق الأصوليون على الاستدلال به من حيث المبدأ، لكنهم اختلفوا في طبيعة دلالته على الحكم هل هي من باب الدلالة اللفظية أم من باب القياس[4]. فالأحناف قالوا بدلالة اللفظ والشافعية قالوا بالقياس، وبعضهم قال بدلالة اللفظ.

د- **دلالة الاقتضاء:** هي دلالة الكلام على مسكوت عنه بحيث لا يستقيم المعنى إلا بتقديره[5]. فهي ما كان المدلول فيه مضمراً أي محذوفاً من الكلام، ويكون تقديره ضرورياً، يتوقف عليه صدق المتكلم، أو يستحيل فهم الكلام عقلاً إلا به، أو يمتنع وجود الملفوظ شرعاً إلا به[6]. هذا عند الشافعية أما الحنفية فيتفقون مع الشافعية في المصطلح والمفهوم، ولكن الفارق البسيط بينهما أن الشافعية يصنفون دلالة الاقتضاء تحت المنطوق غير الصريح وأمّا الأحناف فيجعلون دلالة الاقتضاء قائمة بذاتها باعتبارها واحدة من الدلالات اللفظية[7].

---

(1) الإسراء : (٢٣).
(2) طاهر حمودة : دراسة المعنى عند الأصوليين، ص١٥٦. وينظر : خليفة الحسن : مناهج الأصوليين ....، ص١٢٩، سابق.
(3) محمد حبلص : البحث الدلالي عند الأصوليين، ص٩٨.
(4) خليفة الحسن : مناهج الأصوليين ....، ص٣١، سابق.
(5) محمد حبلص : البحث الدلالي عند الأصوليين، ص٩٨.
(6) الغزالي : المستصفى : ٢ / ٢١٧. وينظر : الآمدي : الأحكام : ٣ / ٩٢.
(7) خليفة الحسن : مناهج الأصوليين ....، ص٨٥، سابق.

ومثال دلالة الاقتضاء قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾(١) فالمعنى المسكوت عنه هو (زواجُهُنّ) لأنّ التحريم يقتضي ذلك من النصّ وقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾(٢). أي أكلها(٣).

نستنتج من ذلك أن دلالة الاقتضاء لها جزآن : الأول ملفوظ، وهو غير مكتمل الدلالة، والثاني مسكوت عنه به تكتمل الدلالة ولا يمكن الاستغناء عنه لأنّه يتمم المعنى الأول.

ودلالة الاقتضاء إشارة جديدة على تميّز منهج الأصوليين بالدقة في استنباطهم الأحكام والدلالة عليها "والاستدلال بدلالة الاقتضاء عند الحنفية من جملة الاستدلالات الصحيحة ... والثابت بدلالة الاقتضاء عندهم كالثابت بالنصّ"(٤) لأنّ الاقتضاء يعتمد على النصّ وهو بعيد عن القياس والاجتهاد بالرأي.

وبعد :

إنّ المتأمل لهذه التقسيمات يلاحظ تفاوتاً في قوّة المعنى من قسم إلى آخر. فالجملة التي يطابق معناها ألفاظها، أقوى من التي يتضمّن معناها ألفاظها أو يلزم معناها ألفاظها، ولهذا "رجّح الأصوليون دلالة العبارة على دلالة الإشارة والأخيرة على دلالة النصّ وهكذا"(٥).

وقد عمد الأصوليون إلى هذه التقسيمات لأنّ دلالة النصّ على الحكم إما أن تكون ثابتة باللفظ نفسه أو بما يتعلق به من معانٍ أخرى "فإذا كان مقصوداً باللفظ فهي العبارة ويسمونها "عبارة النص". وإن كانت غير مقصودة فهي الإشارة ويطلقون عليها "إشارة النصّ"(٦).

أما إذا ثبت المعنى بشيء من لوازم النصّ " فإمّا أن تكون مفهومة من اللفظ لغة أو تكون مفهومة شرعاً، فإن كانت مفهومة منه لغة تسمى " دلالة النصّ " وإن كانت مفهومة منه شرعاً تسمى "دلالة الاقتضاء"(٧).

---

(١) النساء : (٢٣).

(٢) المائدة : (٣).

(٣) يسمي سيبويه هذا الأسلوب بـ (الحذف اتساعاً) ويرى أنه في اللغة أكثر من أن يحصى. (ينظر الكتاب: ١/٢١١ - ٢١٥).

(٤) خليفة الحسن : مناهج الأصوليين ...، ص٩٢، سابق.

(٥) محمد حبلص : البحث الدلالي عند الأصوليين، ص١٠٠.

(٦) خليفة الحسن : مناهج الأصوليين ...، ص٥٧.

(٧) نفسه : ص٥٧.

ثالثاً: اللفظ باعتبار وضعه للمعنى: (من حيث الشمول، ووجوه النظم)

ذهب الأصوليون في دراستهم لدلالات الألفاظ من حيث اشتمال الدلالة على مفردات النصّ مذاهب ثلاثة.

فمنهم من قال بوجود صيغ العموم، ومنهم من قال إنها صيغ الخصوص، وذهبت طائفة إلى القول باشتراك الصيغ بين العموم والخصوص[1].

فإن وُضع اللفظ لمدلول متعدد غير محصور فهو العام، وإن وُضع لمدلول واحد أو لأفراد محصورين فهو الخاص وإن وُضع لغير معنى بوضع واحد فهو المشترك[2].

وهناك من يضيف نوعاً رابعاً هو (الجمع المنكر) [3]. فقد "اتجه فريق إلى القـول بوقـف العمل بصيغ العموم والخصوص، حتى ترد قرينة تخصص أو تعمم"[4]. فـالجمع المنكـر ظـاهره النكرة، وصيغته ودلالته بحاجة إلى قرينة لفظية أو سياقية لمعرفـة هـل أريـد بـه العمـوم أو الخصوص؟ وهل هو شامل لجميع أفراده أو خاص ببعض أفراده؟

١- **دلالة العموم** : العامّ عند الأصوليين هو "اللفظ الدال على استغراق أفراد مدلولـه، مـع كـون الأفراد غير محصورين[5]. فيجب أن يكون اللفظ شاملاً لجميع أفراده سواء دلّ بلفظـه (كـأن يكون بصيغة الجمع كالمسلمين والمسلمات والرجال والنساء)، أم "دلّ على ذلك بمعنـاه فقـط (كالرهط والقوم والجن والإنس ومَن وما)" [6] فصيغة العموم يدلّ عليها ذات اللفظ أو معناه.

---

(١) السيد أحمد عبد الغفار : التصور اللغوي ، سابق.

(٢) طاهر حمودة : دراسة المعنى عند الأصوليين، ص٢٣، سابق.

(٣) يُنظر : محمد حبلص : البحث الدلالي ....، ص١٥٢، سابق.

(٤) السيد أحمد عبد الغفار : التصور اللغوي ....، ص٩٢.

(٥) طاهر حمودة : دراسة المعنى عند الأصوليين، ص٢٣، سابق.

(٦) علي حسب الله : أصول التشريع الإسلامي، ص٢٣٣، سابق.

صِيَغ العموم:

اختلف الأصوليون في دلالة صيغ العموم على الاستغراق، ففريق منهم رأى " أن صيغ العموم تدل بأصل الوضع على الاستغراق والشمول ولا تستعمل لغير ذلك إلا من قبيل التجوّز، وعلى رأس هذا الفريق الشافعي والغزالي والمعتزلة، وهو رأي الجمهور، وفريق آخر يرى أنها حقيقية في الدلالة على الخصوص مجاز فيما عداه"[1].

وقد وقع الخلاف بين الأصوليين حول الألفاظ التي جمعت في اللغة جمع مذكر سالماً مثل (المسلمون، المؤمنون) أو الأفعال التي أسندت لضمير جمع الذكور مثل (كلوا، يسبحون) هل يدخل فيها المؤنث؟ ففريق ذهب إلى أنها تشمل الذكور والإناث، واستشهدوا بقوله تعالى ﴿قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا﴾[2]. أما الشافعية، ويؤيدهم في ذلك الأشاعرة والمعتزلة وجمهور الفقهاء، فيذهبون إلى أن هذه الألفاظ لا تدل بذاتها على الإناث، وفسّروا ذلك بأنّ دلالة المؤنث" إنما تستفاد من قرائن السياق أو من أدلة خارجية كالقياس والإجماع"[3]. وعلى ذلك فهم يرفضون أن تكون ألفاظ (المؤمنون، كلوا) شاملة للإناث بذاتها (بمستواها المعجمي) وإنما اكتسبت الدلالة من المستوى السياقي. ويعلق طاهر حمودة على ذلك قائلاً: "والإنصاف يقتضينا أن نؤيد ما ذهب إليه الجمهور؛ لأنّهم يقصدون بحث دلالة هذه الصيغ على المستوى الوظيفي والمعجمي، أي قبل دخولها في السياق واحتفافها بالقرائن التي تغيّر من مدلولاتها"[4].

ولكن لا يمكن لنا – ونحن نناقش آراء الأصوليين – أن نتعامل مع اللفظة ودلالتها في معزل عن سياقها؛ ذلك أن غاية الأصوليين استنباط الأحكام، ولا يتسنى لهم ذلك إلا من خلال ربط اللفظ بالسياق الذي جاء فيه "ولما كان مقصد الأصوليين هو معرفة الأحكام، وجهوا الألفاظ ودلالاتها إلى ما يتفق و المقصد الشرعي"[5] فخطاب اللّه تعالى للمؤمنين بصيغة المذكر لا يمكن لنا بحال أن نستثني منه المؤمنات، وطلب الله من المسلمين الأكل والشرب حتى يتبين الخيط الأبيض من الأسود لا يمكن أن نُخرج منه المسلمات لأنّ التشريع جاء للناس كافة ذكوراً وإناثاً، وإنّما جاء الخطاب

---

(1) محمد حبلص : البحث الدلالي عند الأصوليين، ص١٢٦، سابق.

(2) البقرة : (٣٨).

(3) محمد حبلص : البحث الدلالي عند الأصوليين، ص١٣٢.

(4) طاهر حمودة : دراسة المعنى عند الأصوليين، ص٢٧، سابق.

(5) السيد أحمد عبد الغفار: التصور اللغوي عند الأصوليين، ص٨٢، سابق.

بصيغة المذكر لأنّ الرجال قوامّون على النساء ومطالبون بأمر نسائهم وهم مسؤولون عن رعيتهم . ونلخّص ذلك بما عُرف عند اللغويين بظاهرة (التغليب).

ويحتج المثبتون لشمول اللفظ المذكر بصيغة العموم أفرادَ المؤنث بأن "أكثر أوامر الشرع بخطاب المذكر مع انعقاد الإجماع على أن النساء يشاركن الرجال في أحكام تلك الأوامر، لكنّ النافين يجيبون بأن النساء وإن شاركن الرجال في كثير من الأحكام فأنهنّ يفارقن الرجال في أحكام أخرى كالجهاد وأحكام الجمعة وغير ذلك"[١] ويؤكد ذلك الآمدي بقوله: "وحيث وقع الاشتراك تارة والافتراق تارة عُلم أن ذلك إنما يستند إلى دليل خارج لا إلى نفس اقتضاء اللفظ لذلك"[٢] ولكن لا يمكن لنا أن نُعمّم هذه القاعدة على جميع السياقات القرآنية، فالأحكام المتعلقة بتكليف المسلم في جوانب الحياة العامة من عبادات ومعاملات واضح أن ألفاظ العموم التي جاءت للدلالة عليها بصيغة المذكر إنما تدل على المذكر والمؤنث معاً. أما الأحكام المتعلقة بأفعال الرجال فالمقام الذي تأتي فيه يكفي للدلالة على خصوصيتها بالرجال دون النساء" فصيغ الجمع المذكر بمعزل عن قرائن السياق المتنوعة لا تدل على دخول أفراد الإناث فيها .. ولاشك أن هذه القرائن تكشف عن قصد المتكلم وتثبيته"[٣].

وقد ذهب المرجئة إلى "أن العموم لا صيغة له في لغة العرب"[٤] وهذا مخالف لرأي الشافعية والمعتزلة، الذي حاول إثباته الغزالي، والمرجئة بمفهومهم هذا يذهبون إلى أن صيغ الألفاظ وضعت أصلاً للدلالة على الخصوص، وإن دلّت على العموم فإن ذلك من باب المجاز.

لقد حدد الأصوليون الصيغ اللغوية التي وُضعت لإفادة العموم، وحصروها فيما يأتي:

١- أسماء الجموع المعرّفة بـ (أل) أو بالإضافة: واشترطوا بالمعرّف (بأل) أن تكون أل الجنسية وليست العهدية نحو: "المسلمين" و "الرجال"[٥]، "أما إذا كانت للعهد كما لو قيل (أقبل الرجال) أي المنتظر مجيئهم، فإن هذا لا يكون من صيغ العموم"[٦]، ذلك أن الرجال المنتظر مجيئهم معلومون لدى المتكلم.

---

(١) طاهر حمودة : دراسة المعنى عند الأصوليين، ص٢٦، سابق.

(٢) الإحكام : ٢ / ٣٨٩ – ٣٩٢.

(٣) طاهر حمودة : دراسة المعنى عند الأصوليين، ص٢٦.

(٤) السيد أحمد عبد الغفار : التصور اللغوي عند الأصوليين، ص٨٢، سابق.

(٥) ينظر : طاهر حمودة : دراسة المعنى عند الأصوليين، ص٢٣، محمد حبلص : البحث الدلالي عند الأصوليين، ص١٢٣، السيد أحمد عبد الغفار : التصور اللغوي عند الأصوليين، ص٨١.

(٦) السيد أحمد عبد الغفار : التصور اللغوي عند الأصوليين، ص٨١، سابق.

ومن الجموع المعرّفة بالإضافة كلمة (أولادكم) في قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾[1]. فكلمة أولاد تدل على العموم لأنّها مضافة .

٢- **الاسم المفرد المعرّف بأل الجنسية:** أي التي ليست للعهد، ومثاله من القرآن قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ﴾[2]. وقوله: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي﴾[3] فجميع الكلمات الواردة في الآيتين السابقتين لفظها المفرد، ولكنها تدلّ على العموم، فالأحكام التي صدرت عن الآيتين لا تنطبق على سارق دون غيره أو زانٍ دون آخر.

أما إذا جاء بعدها اسم لا يدلّ على الجنس فإنها لا تدلّ على العموم، فكلمة (الإنسان) عند أصحاب هذا الرأي تدل على العموم، أما كلمة (الكتاب) فلا تدل على العموم[4].

٣- **النكرة في سياق النفي أو النهي أو الشرط:** ومثاله في النفي قولنا (لا رجل في الدار)، وفي النهي، قوله تعالى ﴿لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ﴾[5]، وفي الشرط، قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾[6]. فالكلمات: (رجل، قوم، فاسق) جميعها تدل على العموم ولا تختص بفئة دون أخرى.ومن صيغ العموم عند الأصوليين ما جاء في سياق الشرط والاستفهام)[7].

نبّه كثير من الأصوليين على أنّ " العموم من عوارض الألفاظ لا من عوارض المعاني والأفعال"[8]. ومعنى ذلك أن العموم عندهم لا يشمل الأفعال وأسماء المعاني، وإنما يقع في الألفاظ

---

(١) النساء : (١١).

(٢) المائدة : (٣٨).

(٣) النور : (٢).

(٤) السيد أحمد عبد الغفار : التصور اللغوي عند الأصوليين، ص٨٢، سابق، وينظر : طاهر حمودة : دراسة المعنى عند الأصوليين، ص٢٤، سابق.

(٥) الحجرات : (١١).

(٦) الحجرات : (٦).

(٧) للاستزادة عن هذه الصيغ يُنظر : الغزالي : المستصفى : ٢ / ١٩٥. محمد الحضري : أصول الفقه / ١٤٢. علي حسب الله : أصول التشريع / ٢٣٥. طاهر حمودة : دراسة المعنى عند الأصوليين/ ٢٣. السيد أحمد عبد الغفار : التصور اللغوي عند الأصوليين / ٨٢.

(٨) الغزالي : المستصفى : ٢ / ١٦٩.

فقط. "فليس في الوجود فعل واحد عام تكون نسبته إلى الفاعلين والمفعولين على اختلافهم واحدة، بمعنى أن قولنا : أعطى زيد عمراً، يختلف في النسبة عن قولنا : أعطى خالد بكرا، كذلك ما يُسمى بألفاظ المعاني كلفظ " الوجود " لايصح وصفه بالعموم، لأنّه ليس في الوجود معنى واحد مشترك بين الموجودات "[1]. وإذا قارنا هذه الألفاظ (الأفعال وأسماء المعاني) بكلمات من مثل (الإنسان) أو (الرجل) نجد الكلمتين المتأخرتين تدلان على أفراد متعددة بنسبة واحدة.

فتخصيص العام عند الشافعية جعله ظنّي الدلالة، ودلالة العام على جميع أفراده عند الأحناف جعله قطعي الدلالة حتى يقوم دليل التخصيص، ولا أرى خلافاً بين المذهبين من حيث الجوهر. فالطرفان متفقان على أن العام إذا خُصّص يصبح ظني الدلالة لدخول الخاص فيه. أما إذا حصل الخلاف بين المذهبين على دلالة العموم على الأحكام فإن ذلك سينعكس على الفروع الفقهية، ويُحدث اضطراباً في مبادئها[2]. وهذا ينقلنا إلى الحديث عن تخصيص العام.

تخصيص العام :

أدرك الأصوليون أنّ العموم في الألفاظ نسبي، فليس هناك عام مطلق، فلفظ "المشركين" بالنسبة لهم، لا يحمل الدلالة نفسها عند غيرهم. "ولفظ المعلوم لا يشمل المجهول، ولفظ المذكور لا يشمل المسكوت عنه"[3]. وقد اتفق الأصوليون على أنّ العام يأتي في الاستعمال القرآني على ثلاثة أشكال:

١- **عام يراد به العموم قطعاً**: وتصحبه قرينة تنفي احتمال تخصيصه ومثال ذلك قوله تعالى ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾[4]. فاللفظ (دابة) يراد به العموم قطعاً، ولا يوجد قرينة تخصصه، وقد صحبته قرينة تنفي احتمال تخصيصه هي النفي وسبق لفظ "دابة" بلفظ "مِن".

٢- **عام يراد به الخصوص قطعاً**: وهو ما صحبته قرينة تنفي بقاءه على العموم[5]. والأصوليون يدركون أنّ دلالة بعض الألفاظ تتجه إلى التضييق، "والتطور من الاتساع إلى التضييق هو التطور الطبيعي لتاريخ اللغة، وهو ما ذهب إليه الأصوليون من قبل في تحديد

---

(١) الغزالي : المستصفى: ٢ / ١٦٩، وينظر : محمد الخضري : أصول الفقه، ص١٤٧.

(٢) خليفة الحسن : مناهج الأصوليين ...، ص٢٢، سابق.

(٣) طاهر حمودة : دراسة المعنى عند الأصوليين، ص٣٢، سابق.

(٤) هود : (٦).

(٥) محمد حبلص : البحث الدلالي عند الأصوليين، ص١٣٧، سابق.

الدلالة"[1]. ويظهر فهمهم هذا في قولهم المأثور "ما من عام إلا ويتخيل فيه الخاص"[2]، وقد ذكر الغزالي "أن القرينة هي التي تحدد الدلالة وليس مجرد اللفظ"[3]. وأكد ذلك الشاطبي[4].

ومن أمثلة العام الذي يدلّ على الخصوص قطعاً، قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ﴾[5]، فكلمة الناس الأولى المقصود بها الأشخاص الذين أخبروا المسلمين بالجمع "وهم أربعة نفر كما ذكر الشافعي أو شخص واحد كما ذكر غيره"[6]. فالتخصيص ظهر بالإخبار، وقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾[7] فكلمة الناس خارج النصّ تفيد العموم، إلا أنها داخل النصّ اكتسبت دلالة الخصوص، فهي خاصة بالمستطيع مادياً وجسدياً، والذي دلّ على تخصيصها قرينة الحال.

٣- **عام مطلق** : وهو ما لم تصحبه قرينة تنفي دلالته على العموم أو الخصوص ويدخل فيه أكثر النصّوص التي وردت في الدلالة على الأحكام الشرعية[8] ومثاله قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾[9]، فلفظ السارق عام ويبقى على عمومه حتى يقوم الدليل على تخصصه، وتخصيصه يتحقق بإثبات جرم السرقة على المتهم وانطباق شروط السارق عليه، فالنشّال و سارق أكفان الموتى لا ينطبق عليهما شروط السارق؛ فالنشال يأخذ المسروق على وعي من صاحبه لا من حرز، أما الأكفان فلا صاحب لها، ومن ثم يجب إمعان النظر في تطبيق حكم قطع اليد عليهما.

---

(١) السيد أحمد عبد الغفار : التصور اللغوي عند الأصوليين، ص٩٦، سابق.
(٢) طاهر حمودة : دراسة المعنى عند الأصوليين، ص٣٦، سابق.
(٣) السيد أحمد عبد الغفار : التصور اللغوي عند الأصوليين، ص٩٦، سابق.
(٤) الشاطبي (أبو إسحق، إبراهيم بن موسى الغرناطي، ت : ٧٩٠هـ) : الموافقات في أصول الشريعة : ٣ / ٢٦٩. تحقيق : عبدالله دراز وآخرون، دار الكتب العلمية / بيروت، ط٣ / ٢٠٠٢.
(٥) آل عمران : (١٧٣).
(٦) طاهر حمودة : دراسة المعنى عند الأصوليين، ص٣٥، سابق.
(٧) آل عمران : (٩٧).
(٨) محمد حبلص : البحث الدلالي عند الأصوليين، ص١٣٧، سابق.
(٩) المائدة : (٣٨).

ومن أمثلة العام المطلق عند الأصوليين قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾[1] فكلمة (المطلقات) تبقى على عمومها حتى يقوم الدليل على تخصيصها، فليس كلّ امـرأة مطلقـة، وتخصص هذه اللفظة إذا وقع الطلاق على إحداهنّ .

عرفنا مما تقدم أن العام لا يبقى على عمومه، ومن خلال استقراء الأصـوليين للنـصوص الشرعية "لاحظوا أن العام يُخصص أو يُقصر على بعض أفراده"[2]، ويقع تخصيص العام بقـرائن متنوعة، وقد ذهب الأصوليون مذاهب عديدة في تبويبها وتصنيفها، يمكن أن نُجملها في بابين:

الأول: قرائن لفظية : وهي قرائن ترد في سياق النصّ، تلقي بظلالها على الكلمة ذات الدلالة العامة فتكسبها الخصوص. وتنقسم القرائن اللفظية عند الأصوليين إلى قسمين[3]: متصلة ومنفصلة

أما المتصله فتشمل خمسة أنواع هي[4]:

١ - **الاستثناء:** ويعتبر من المُخصِّصات، وهو عبارة عن الاسم الواقع بعد (إلا) أو إحدى أخواتها[5] كما في قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا (٦٨) يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا (٦٩) إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ ﴾[6]. فالعموم المستفاد من اسم الشرط (مَن) خُصِّص بالاستثناء (إلا)، فالمستثنى منه عامّ أخرج منه المستثنى وهـو خـاصّ. والأمثلة على التخصيص بالاستثناء كثيرة في القرآن الكريم[7]. والاتصال في الاستثناء يعتبـر جزءاً من الكلام ومتمماً له، فإذا انفصل عنه لا يكون الكلام تاماً، فلو قيل: اقتلوا المشركين، ثم قيل بعد مدة: إلا فلاناً. لم يُفهم هذا الكلام، فالاتصال سياقي في تركيب الجملة "وسياقي في حالها أي زمان إنشائها"[8]. والاستثناء يجب أن يكون من نفـس الجـنس (المتـصل) [9] فـلا يقـع

---

(١) البقرة : (٢٢٨).

(٢) محمد حبلص : البحث الدلالي عند الأصوليين، ص١٣٨، سابق.

(٣) طاهر حمودة : دراسة المعنى عند الأصوليين، ص٤٠، سابق.

(٤) الآمدي : الإحكام : ٢ / ٤١٦ وما بعدها، وينظر السيوطي : الإتقان : ٣ / ٥٢ وما بعدها. السيد أحمـد عبـد الغفار : التصور اللغوي عند الأصوليين، ص٨٣ وما بعدها. طاهر حمودة : ص٤١ وما بعدها.

(٥) الآمدي : الإحكام : ٢ / ١٢١و ٤١٨.

(٦) الفرقان : الآيات (٦٨، ٦٩، ٧٠).

(٧) يُنظر : الآية (١٠٦) سورة النحل، والآية (٢٤٩) سورة البقرة، والآية (٢٢) الأنبياء.

(٨) السيد أحمد عبد الغفار : التصور اللغوي عند الأصوليين، ص٨٤، سابق.

(٩) الغزالي : المستصفى : ٢ / ١٩٦.

التخصيص في قولنا: جاء القوم إلا الطيور[١]. وقد ذهب بعض الأصوليين[٢] إلى صحة الاستثناء المنقطع الذي يكون فيه المستثنى ليس من جنس المستثنى منه (الاتصال النوعي) وقد احتج القائلون بصحة الاستثناء المنقطع بقوله تعالى ﴿ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ﴾[٣]، فإبليس لم يكن من الملائكة بدليل قوله تعالى: ﴿إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾[٤].

٢- **الشرط**: والشرط يدخل على الكلام فيغيّره عما كان يقتضيه لولاه[٥]. والشرط عند الآمدي هو (ما يلزم من نفيه نفي أمر ما على وجه لا يكون سبباً لوجوده ولا داخلاً في السبب)[٦]. ومعنى هذا أن الشرط أساس في تحقق الأمر المشروط، ولا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط، فالآمدي يُفرّق بين الشرط والمشروط. ومثال ذلك قوله تعالى ﴿فلا جناح عليكم إذا سلمتم ما آتيتم بالمعروف﴾[٧]. والخطاب هنا موجه للآباء الذي يريدون تعيين مراضع لأولادهم من غير الأمهات، فلا مانع من ذلك إذا آتيتموهن أجرهن بالمعروف أي عن طيب نفس، فلفظ (الجناح) عام، "لأنّه نكرة في سياق النفي، ولكن هذا النفي مشروط بشرط وهو تسليمهن أجرتهن بالمعروف"[٨] فجاء الشرط مخصصاً للفظ العام[٩]. وللأصوليين عناية بحالات الشرط، خصوصاً ما يتعلق منها بالدلالة[١٠].

---

(١) الغزالي : المستصفى: ص٨٤.

(٢) من هؤلاء أبو حنيفة والآمدي. ينظر : الإحكام : ٢ / ١٢٥.

(٣) الأعراف : (١١).

(٤) الكهف : (٥٠).

(٥) السيد أحمد عبد الغفار : التصور اللغوي عند الأصوليين، ص٨٧، سابق.

(٦) الإحكام : ٢ / ١٤٠.

(٧) البقرة : (٢٣٣).

(٨) محمد حبلص : البحث الدلالي عند الأصوليين، ص١٤٠، وينظر السيد أحمد عبد الغفار : التصور اللغوي عند الأصوليين، ص٨٧، سابق.

(٩) نجد أمثلة على التخصيص بالشرط في الآية (٩٣) من سورة المائدة والآية (١٨٠) من سورة البقرة.

(١٠) حول تفصيل هذه الحالات يُنظر السيد أحمد عبد الغفار :التصور اللغوي عند الأصوليين،ص٨٧ وما بعدها.

٣- **الصفة** : والصفة تدلّ على الموصوف، وهي جزء منه، لذا يقع فيها التخصص ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ (١) فلفظ (المحصنات) عام، وهو موصوف، خُصِّص بلفظ (المؤمنات) وهو صفة وقوله: ﴿لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ﴾(٢). فالبيوت نكرة في سياق النهي فهي عام، ولكن خُصصت بالصفة (غير) (٣). ونجد ذلك في قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾(٤). فكلمة (رقبة) عامة، خصصت بالصفة (مؤمنة) (٥).

٤- **البدل** : والبدل يُخصص في حالة (بدل البعض من كل) (٦)، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾(٧). فلفظ (الناس) عام، خُصص بالبدل (من استطاع)، وهذا تخصيص لفظي، (فمَن) هي بعض من (الناس).

٥- **الغاية** : والغاية التي تخصص في القرآن الكريم في معظمها غاية زمانية ومثال ذلك قوله تعالى ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾(٨). فالعذاب عام، خُصص بغاية هي بعث الرسول، وأخرج من العذاب من كان قبل هذه الغاية. ومثاله أيضاً قوله تعالى ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ﴾(٩). فالاسم الموصول (الذين) الذي يدلّ على كافة المشركين يدلّ على العموم، وخُصص بالغاية (حتى يعطوا الجزية). فمن أعطى الجزية خرج من دائرة القتال والعداوة(١٠).

---

(١) النساء : (٢٥).
(٢) النور : (٢٧).
(٣) محمد حبلص : البحث الدلالي عند الأصوليين، ص١٣٩، سابق.
(٤) النساء : (٩٢).
(٥) الغزالي : المستصفى : ٢ / ٢١٣.
(٦) محمد حبلص : البحث الدلالي عند الأصوليين، ص١٣٩، سابق.
(٧) آل عمران : (٩٧).
(٨) الإسراء : (١٥).
(٩) التوبة : (٢٩).
(١٠) للتمثيل على التخصيص بالغاية يُنظر : الآيتان (١٨٧) و (٢٢٢) من سورة البقرة.

فقرينة التخصيص في هذه الآيات وغيرها وردت في التركيب نفسه الذي جاء فيه اللفظ الذي يحمل دلالة العموم، وهذا هو التخصيص بالألفاظ المتصلة أو القرائن اللفظية المتصلة عند الأصوليين.

وننبه على أن التخصيص بالكلام المستقل المنفصل (القرائن المنفصلة) فيه خلاف بين جمهور الأصوليين من جانب والأحناف من جانب آخر، فالأحناف يرون أن الكلام المستقل المنفصل نسخ لاتخصيص، أما الجمهور فيرونه تخصيصاً وبياناً لا ناسخاً. وحجّة الأحناف "أن الشارع إذا أراد تخصيص العام من أول الأمر قرنه بما يدل على مراده من المخصّصات ... وإذا ورد العام من غير مخصّص وجاء بعد ذلك نصّ يُخرج من العام بعض ما كان داخلاً فيه كان ناسخاً لا مخصصاً"[1]. وقد يكون رأي الأحناف دقيقاً في النصّوص التي ثبت أنها نسخت نصوصاً سابقة.

الثاني : قرائن غير لفظية: وهي قرائن خارجية غير منطوقه (ما ليس بكلام) [2] وهذه القرائن هي[3]:

١- **العقل:** وبه خُصّص قوله تعالى ﴿قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[4]، إذ خرج مما خلق الله ذاته وصفاته. ودلّ على ذلك العقل.

٢- **الحس:** ومثال ذلك قوله تعالى ﴿تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾[5] فسياق الآية يتحدث عن ريح عاد، والمشاهد بالحسّ أن هذه الريح لا تدمّر السماء والأرض، فقد أخرجتا من عموم (كلّ شيء).

٣- **العرف والعادة:** والعرف إما قولي وإما عملي، ويحدث التغيّر الدلالي في العرف القولي "بسبب الاستعمال الشائع الذي يسير بالدلالة من الاتساع إلى التضييق غالباً"[6] ومثال ذلك إطلاق لفظ (الدابّة) على دواب الحمل فقط مع أنها تدلّ في الأصل على كلّ ما يدبّ على الأرض. أما

---

(١) علي حسب الله : أصول التشريع الإسلامي، ص٣٤٤، وينظر محمد حبلص : البحث الدلالي عند الأصوليين، ص١٤٢. سابق.

(٢) نفسه، ص٢٨٠، وينظر محمد حبلص : البحث الدلالي عند الأصوليين، ص١٤٤.

(٣) الغزالي : المستصفى : ٢ / ١٤٤ وما بعدها. الآمدي : الإحكام : ٢ / ٤١٦ وما بعدها.

(٤) الرعد : (١٦).

(٥) الأحقاف : (٢٥).

(٦) طاهر حمودة : دراسة المعنى عند الأصوليين، ص٣٧، سابق.

العرف العملي "فهو ما جرى عليه عمل الناس وتعارفوه في سلوكهم وتصرفاتهم"[1] يقول الغزالي: "فعادة الناس تؤثر في تعريف مرادهم من ألفاظهم حتى أن الجالس على المائدة يطلب الماء يُفهم منه العذب البارد"[2].

ومن الأمثلة على التخصيص عن طريق العرف والعادة ما روي عن الرسول ﷺ من قوله "الناس شركاء في ثلاثة الماء والكلأ والنار"، فالماء عام يشمل المحرز وغيره، ولكنه قُصِر على الماء غير المُحرز بما كان معروفاً لدى الكافة، فالماء المحرز مُلكٌ لمن أحرزه"[3] وهذا معلوم بعرف العامة وعاداتهم.

ويرى الأصوليون أن العرف القولي يؤثر في تخصيص العام في المسائل الشرعية أما العرف العملي فلا تأثير له عندهم في تخصيص العام وليس حجّة لديهم خلافاً لأبي حنيفة[4]. أما في الاستعمال العادي الشائع بين الناس فكلا النوعين من العرف القولي والعملي يؤثر في تخصيص العام.

٤- **الإجماع**: ويقول به الغزالي والآمدي، على حين نرى آخرين يبطلون ذلك[5]، والذين قالوا بتخصيص الإجماع اشترطوا أن يكون مستنداً إلى قرائن وشواهد قوية تفيد التخصيص[6]. وهذه القرائن لا تؤثر في تخصيص العام بذاتها، بل بقصد المتكلم وإرادته، فهي "عامل التخصيص لا التخصيص بذاته"[7]. إن دلالة العام على باقي أفراده بعد التخصيص أو النسخ ظنية عند الأصوليين؛ لأنّ إخراج شيء من أفراد الظني لا يؤثر في حجيته[8]. أما الحنفية فذهبوا إلى أن العام يكون حجّة قطعية في الباقي إذا أخرج القاصر من أفراده قدراً معيناً، ويكون حجّة ظنية في الباقي إذا أخرج منها قدراً غير معين[9]، وهذا ما يسمى تخصيصاً للعام عندهم.

---

(١) طاهر حمودة : دراسة المعنى عند الأصوليين : ص٣٨.

(٢) الغزالي : المستصفى : ٢ / ١٥٦، سابق.

(٣) محمد حبلص : البحث الدلالي عند الأصوليين، ص١٤٤، سابق.

(٤) الآمدي : الإحكام : ٢ / ٤٨٧، وينظر : طاهر حمودة : دراسة المعنى عند الأصوليين، ص٣٨، سابق.

(٥) محمد حبلص : البحث الدلالي عند الأصوليين، ص١٤٥، سابق.

(٦) الآمدي : الإحكام : ٢ / ٤٧٨.

(٧) الغزالي : المستصفى : ٢ / ١٤٧، وينظر : الآمدي : الإحكام : ٢ / ٤٧٨.

(٨) علي حسب الله : أصول التشريع الإسلامي : ص٢٨٢، سابق.

(٩) نفسه : ص٢٨٢.

٢- **دلالة الخصوص** : يُعرّف الخاص بأنه لفظ وُضع للدلالة على فرد واحد؛ وقد يكون هذا الفـــرد شخص (علم) مثل (زيد)، أو نوع مثل (رجل)، أو جنس مثل (حيوان، نبات) [١]. ويدلّ الخاص على معنى واحد كالعِلم والجهل، ويدلّ على ما لم يكن أفراد من خارجه كالشمس والقمر [٢]، كما يَدلّ على ما وُضع للدلالة على أفراد متعددة كألفاظ الأعداد (ثلاثة، عـــشرة، مائـــة، ألـــف) [٣]. ويشمل الخاص الألفاظ التي تدل على عدد من الأفراد ولا تدلّ على استغراق جميع الأفراد مثل: (قوم، رهط، جمع، فريق) [٤].

صيغ الخصوص : يشمل الخاص الصيغ التالية :

ـ المطلق :

وهو لفظ خاص يدلّ على فرد أو أفراد شائعة بدون قيد مستقل فلم يقيد بقيد لفظي يقلل مـــن شيوعه. ويعرّفه آخرون بأنه : "لفظ يدل على موضوعه من غير نظر إلى الوحـــدة أو الجمـــع أو الوصف بل يدلّ على الماهية من حيث هي" [٥]. ومثال المطلق لفظ (الرقبة) في قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ [٦]. ومن الضروري هنا أن نفرّق بين العام والمطلق. فالعام يدلّ على الماهية باعتبار تعددها كلفظ (الرقاب) في قوله تعالى: ﴿فَضَرْبَ الرِّقَابِ﴾ [٧]. حيث يشمل جميع المقاتلين. أما المطلق فيدلّ على الحقيقة من غير قيد يقيدها ومن غير ملاحظة لعدد أو لواحد [٨]. كلفظ (الرقبة) في الآية السابقة.

---

(١) علي حسب الله : أصول التشريع الإسلامي : ص٢٤٨، سابق.

(٢) نفسه : ص٢٤٨.

(٣) طاهر حمودة : دراسة المعنى عند الأصوليين، ص٦٢، سابق.

(٤) عبد الوهاب خلاف : علم أصول الفقه، ص١٩١، سابق.

(٥) محمد أبو زهرة : أصول الفقه : ص١٣٤، دار الفكر العربي.

(٦) المجادلة : (٣).

(٧) محمّد : (٤).

(٨) طاهر حمودة : دراسة المعنى عند الأصوليين، ص٦٣، سابق.

ـ المقيّد :

هو لفظ خاص قُيدّ بقيد يُقللّ من شيوعه[1]، وقد يُقيد بوصف أو حال أو غاية أو شـــرط[2].

ومثاله قوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾[3]. حيث قُيدّ اللفظ المطلق (رقبة) بالصفة (مؤمنة). فالمقيد فـــي أصله مطلق.وقد يُحمل المطلق على المقيّد إذا اتحدا في الحكم والسبب، فقد يرد اللفظ مطلقاً فـــي نصّ شرعي، ويرد نفسه مقيداً في نص آخر. وموضوعهما واحـــد، فهنـــا لا يحـــصل الاخـــتلاف بالإطلاق والتقييد[4]. فيصبح المطلق مقيداً. ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ﴾[5]. فالدم في الآية مطلق. أما في قوله تعالى: ﴿لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ﴾[6]. فالدم هنا مقيد بالصفة (مسفوحاً). وعليه فإنّ كلمـــة (دم) الواردة في سورة المائدة تدل على الدم المسفوح الذي قُيّد ذكره في سورة الأنعام: لأنّ الحكـــم فـــي الآيتين واحد هو التحريم، والسبب الذي بُني عليه الحكم فيهما واحد وهو كونـــه دمـــاً[7]. فاتحـــاد الموضوع والسبب كانا مُبرِّراً لحمل المطلق على المقيد، "أما إذا اختلف النصّان في الحكم أو السبب أو فيهما معاً فلا يُحمَل المطلق على المقيّد، بل يُعمل بالمطلق على إطلاقه في موضـــعه، وبالمقيّـــد على قيده في موضعه؛ لأنّ اختلاف الحكم أو السبب أو أحدهما قد يكون هو علة الاختلاف إطلاقـــاً وتقييداً"[8].

---

(1) محمد حبلص : البحث الدلالي عند الأصوليين، ص١٠٧، سابق.

(2) طاهر حمودة : دراسة المعنى عند الأصوليين، ص٦٣، سابق.

(3) النساء : (٩٢).

(4) محمد أبو زهرة : أصول الفقه، ص١٣٤ – ص١٣٥. وينظر أيضاً عبد الوهاب خلاف : علم أصـــول الفقـــه : ص١٩٢ – ص١٩٣.

(5) المائدة : (٣).

(6) الأنعام : (١٤٥).

(7) طاهر حمودة : دراسة المعنى عند الأصوليين، ص٦٤، سابق. وينظر : علي حسب الله : أصـــول التـــشريع ، ص٢٦٧. وينظر أيضاً : عبد الوهاب خلاف : علم أصول الفقه : ص١٩٣.

(8) الغزالي : المستصفى : ٢ / ١٧٥. وينظر : عبد الوهاب خلاف : علم أصول الفقه ، ص١٩٣.

ـ الأمر :

وهو القول المقتضى طاعة المأمور بفعل المأمور بـه[1]، أو المخبـر عنـه علـى وجـه الإلزام والحتم[2]. ومثاله قوله تعالى: ﴿فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾[3] فالأمر في هذه الآية أفاد إيجاب قطـع يـد السارق والسارقه.

ولا يقتصر الأمر في اللغة على صيغة (افعل) فقط، بل يأتي على صيغة (لتفعـل) أو مـا يجري مجراها[4]، ومن ذلك قوله تعالى : ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾[5] وقوله ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾[6] وقد حظيت دراسة الأمر بعناية الأصوليين بما لا نجده عنـد اللغـويين أو المفسرين. وقد استعمل القرآن الكريم للأمر أساليب عدّة منها[7]:

- الفعل المضارع المقرون بلام الأمر، ومثاله قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ﴾[8].
- التعبير بمادة الأمر ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ﴾[9]، أو الفـرض ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ﴾[10] أو الكتابـة ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ﴾[11].
- الإخبار بأنه عليه، كقوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾[12].
- أسلوب الشرط، كقوله تعالى ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ﴾[13].
- أسلوب الوصف، كقوله تعالى ﴿قُلْ إِصْلَاحٌ لَّهُمْ خَيْرٌ﴾[14].

---

(1) محمد حبلص : البحث الدلالي عند الأصوليين، ص١١٤، سابق.
(2) عبد الوهاب خلاف : علم أصول الفقه ، ص١٩٥.
(3) المائدة : (٣٨).
(4) علي حسب الله : أصول التشريع الإسلامي : ص٢٥٢.
(5) البقرة : (٢٢٨).
(6) البقرة : (٢٣٣).
(7) علي حسب الله : أصول التشريع الإسلامي : ص٢٥٢.
(8) الحج : (٢٩).
(9) البقرة : (٦٧).
(10) الأحزاب : (٥٠).
(11) البقرة : (٢١٦).
(12) آل عمران : (٩٧).
(13) البقرة : (١٩٦).
(14) البقرة : (٢٢٠).

ولا يحمل الأمر دلالة الطلب فحسب، بل يخرج لدلالات أخرى أهمها: النــدب، التأديــب، الإرشاد، الإباحه، التهديد، التعجيز، الامتنان، الإكرام، التخيير، الإهانة، التسوية، الدعاء، التمنــي، الاحتقار، التكوين، الخبر(١).

باستعراض الآراء السابقة يُلحظ أنّ من وقف دلالة الأمر على القرائن المرافقة له أقرب إلى الصواب، لأنه لم يقيد الأمر بدلالة واحدة، بل جعله مرنا يتسق مع مرونة أحكــام الــشريعة التــي تتناسب مع أصول المكلفين في الزمان والمكان والهيئة.

ـ النهي :

هو طلب ترك الفعل على جهة الاستعلاء(٢)، والفرق بينه وبين الأمر، أنّ الأمر يعني طلب القيام بالفعل، أما النهي فيعني طلب ترك الفعل ويشترك الأمر مع النهي بكون كلٌ منهما يمثل طلباً من الأعلى للأدنى(٣). وللنهي صيغة أساسية واحدة هي (لا تفعل) ومثالها قوله تعالى: ﴿ولاتنكحــوا المشركات حتى يؤمنّ﴾(٤). ولكن هذا لا يمنع من وجود صيَغ أخرى للنهي(٥).

---

(١) الغزالي في المستصفى : ٢ / ١٥، الآمدي في الإحكــام : ٢ / ٢٠٧. علــي حــسب الله : أصــول التــشريع الإسلامي، ص٢٥٢ وما بعدها. طاهر حمودة : دراسة المعنى عند الأصوليين، ص٦٩.

(٢) محمد الخضري : أصول الفقه ، ص١٩٩.

(٣) نستثني من ذلك الأمر الذي يفيد الدعاء والموجّه من العبد لربّه، والنحاة ينظــرون إلــى الفعــل فــي جملــة (ربّ اغفر لي) على أنّه فعل أمر، أما الأصوليون فينظرون إليه باعتباره دعاء (أي باعتبار دلالته لا نوعــه). ويرى الغزالي : أنّ تسمية طلب الأدنى من الأعلى بالأمر مقبولة؛ لأنّ العرب قد تقول : فلان أمر أباه، والعبد أمر سيده، ويرون ذلك أمراً وإن لم يستحسنوه. (ينظر المستصفى : ص١٩٠).

(٤) البقرة : (٢٢١).

(٥) فقد استعمل القرآن الكريم الأمر الدالّ على الترك كقوله تعالى: ﴿ وذروا ظاهر الإثــم وباطنــه ﴾/(الأنعــام، آية ١٢٠). ومن أساليب النهي التعبير بمادة النهــي، كقولــه تعــالى: ﴿وينهــى عــن الفحــشاء والمنكــر﴾/ (النحل، آية ٩٠). والتعبير بمادة التحريم كقوله: ﴿ حُرمت عليكم أمهاتكم ﴾/(النساء، آية ٢٣). ومن أســاليب النهي كذلك نفي الحلّ، كقوله تعالى: (لا يحلّ لكم أن ترثوا النساء كرها)/ (النساء، آية ١٩). ونفي الفعل كقوله تعالى ﴿ فلا عدوان إلا على الظالمين ﴾ / (البقرة، آية ١٩٣). ووصفه الشيء بكونه شرّاً كقوله تعــالى:﴿ ولا يحسبَنّ الذين يبخلون بما آتاهم الله من فضله هو خيراً لهم بل هو شرّ لهم ﴾ / (آل عمران، آية ١٨٠). ومــن أساليب النهي أن يكون المنهي عنه سبباً في الإثم كقوله تعالى : ﴿ فمن بدله بعد ما سمعه فإنّما إثمه على الذين يبدلونه﴾ / (البقرة، آية ١٨١). ومن ذلك اقتران المنهي عنه بالوعيد كقوله تعالى : ﴿ والذين يكنزون الــذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم ﴾ / (التوبة ، آية ٣٤). وينظر علي حسب الله: أصول التشريع الإسلامي، ص٢٥، ويُنظر محمد حبلص: البحث الدلالي عند الأصوليين، ص١٢١، سابق.

ولا تقف دلالة النهي عند طلب ترك الفعل فحسب، وإنما تدلّ على معان أخرى، وصلت عند الآمدي إلى سبعة[1] هي[2]:

- التحريم: كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾[3].
- الكراهة: كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ﴾[4].
- الدعاء: كقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا﴾[5].
- الإرشاد: كقوله تعالى: ﴿لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾[6].
- التحقير: كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ﴾[7].
- اليأس: كقوله تعالى: ﴿لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ﴾[8].
- بيان العاقبة: كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا﴾[9].

وبما أن الأصولين اختلفوا في المعنى الأصلي لصيغة الأمر، فإنهم اختلفوا أيضاً في المعنى الأصلي لصيغة النهي، ففريق يرى أنّ النهي يفيد التحريم بصيغته المجرّدة، ومنهم من يقف على القرائن فيراوح بين التحريم والكراهية ومنهم من يترك الأمر مطلقاً للقرائن في تحديد أحد المعاني السبعة السابقة، وبما أننا رجّحنا الرأي الذي يقف على القرائن في صيغة الأمر فإننا نذهب نفس المذهب مع صيغة النهي.

---

(1) يرى الغزالي، أن هذه الأوجه عدّها الأصوليون شغفاً منهم بالتكثير، وبعضها كالمتداخل (ينظر: المستصفى: ٢ / ١٧).

(2) الآمدي: الإحكام: ٢/٢٧٤-٢٧٥،وينظر أيضاً: علي حسب الله:أصول التشريع الإسلامي:ص٢٥٧. طاهرحمودة: دراسة المعنى عند الأصوليين،ص٨١.محمد حبلص:البحث الدلالي عند الأصوليين، ص١٢٢.

(3) الإسراء: (٣٣).

(4) المائدة: (٨٧).

(5) آل عمران: (٨).

(6) المائدة: (١٠١).

(7) طه: (١٣١).

(8) التحريم: (٧).

(9) إبراهيم: (٤٢).

٣ ـ **المشترك اللفظي :**

يعرّفه الأصوليون بأنه "اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين فأكثر، دلالة على السواء عند أهل تلك اللغة"[١]، فهو اللفظ الذي يحمل أكثر من معنى، والمشترك: "لفظ وضع لمعنىً واحد في الأصل، ثمَّ وُضِعَ لغيره، واحداً أو أكثر"[٢].

ومن أمثلة المشترك لفظ (القرء) الذي وُضع للدلالة على الحيض والطُهر، و(المولى) الذي يدل على السيّد والعبد. و(العين) تدلّ على: الذهب والشمس والعين الباصرة وعين الماء... .

وإذا ورد في النصّ الشرعي لفظ مشترك، فإن كان مشتركاً بين معنىً لغويٍّ ومعنىً اصطلاحيٍّ شرعيٍّ، وجب حمله على المعنى الشرعي، وإن كان مشتركاً بين معنيين أو أكثر من المعاني اللغوية وجب حمله على معنىً واحد منها بدليل بعينه، ولا يصح أن يراد بالمشترك معنياه أو معانيه معاً[٣]. فإذا تعارض في المشترك دلالتان الأولى شرعية والثانية لغوية نقدّم الشرعية على اللغوية، ولا يجوز الأخذ بدلالتين أو أكثر للمشترك.

وقد حظيت ظاهرة المشترك اللفظي بعناية اللغويين والأصوليين قديماً على السواء، فظهرت بعض الدراسات التي حاولت أن تعالج هذه الظاهرة مثل كتاب "الأضداد" للأصمعي "والتضاد نوع من الاشتراك"[٤] وتتجه عناية اللغويين – غالباً – إلى سرد الكلمات التي وقع فيها الاشتراك وبيان معانيها، وبيان ما إذا كان الاشتراك من قبيل التضاد أو المخالفة[٥]. أما الأصوليون فقد نزعوا نزعة عقلية في تناولهم لظاهرة المشترك فحاولوا تفسير الظاهرة[٦]، والوقوف على دلالاتها اللغوية والشرعية.

---

(١) السيوطي : المزهر في علوم اللغة : ١ / ٣٦٩.

(٢) علي حسب الله : أصول التشريع الإسلامي : ص٢٨٧.

(٣) عبد الوهاب خلاف : علم أصول الفقه : ص١٧٧.

(٤) طاهر حمودة : دراسة المعنى عند الأصوليين : ص٨٥، سابق.

(٥) طاهر حمودة : دراسة المعنى عند الأصوليين، ص٨٥. سابق.

(٦) نفسه : ص٨٥.

درس الأصوليون واللغويون على حدٍّ سواء المشترك اللفظي دراسة واعية، وكلا الفريقين متفق على أسباب وقوع المشترك في اللغة، وتنحصر هذه الأسباب في اللهجات والتغيّر الدلالي والمشترك المعنوي والتغيّر الصوتي والصرفي(١).

٤- الجمع المنكر:

هذا هو النوع الرابع والأخير من أنواع اللفظ باعتبار دلالته على المعنى، فقد سبق أن عرضنا للعام والخاص والمشترك. فإذا كان العام يدلّ على استغراق جميع أفراده، والخاص يدلّ على بعض أفراده، والمشترك يربط بين دلالتين لكلمة واحدة، فإن الجمع المنكر "يتناول كثيراً من الأفراد، دون أن يستغرق جميع ما يصلح له"(٢). ومثال ذلك قوله تعالى :﴿يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ﴾(٣). فاللفظ: (رجال) جمع منكر، فهو لا يستغرق جميع أفراد نوعه؛ لأنّه لا يُفهم منه ما إذا كان يدلّ على جميع الرجال أو بعضهم(٤). ويتضح لنا مثال الجمع المنكر أكثر في لفظ (مقاعد) في قوله تعالى: ﴿وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ﴾(٥). فلم تكشف الآية عن طبيعة هذه المقاعد كما أن اللفظة نفسها لكونها جمعاً منكراً لم تستغرق جميع أفرادها في الدلالة، فهذه الألفاظ " ليست عامة من جانب لعدم دلالتها على الاستغراق، وليست خاصة لأنّها تتناول عدداً كثيراً غير محصور الأفراد من جانب آخر"(٦).

---

(١) علي حسب الله : أصول التشريع الإسلامي، ص٢٨٧، سابق. وينظر : طاهر حمودة : دراسة المعنى عند الأصوليين، ص٨٧، سابق.

(٢) محمد حبلص : البحث الدلالي عند الأصوليين، ص١٥٢، سابق. وينظر : علي حسب الله : أصول التشريع الإسلامي، ص٢٨٦.

(٣) النور: آية (٣٦).

(٤) إذا أكملنا تلاوة الآية نجد أن الجزء المتبقي منها ينعت هؤلاء الرجال بأنهم (لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله) / (النور: آية ٣٧). فسياق الآية بشكل مجمل يمثل قرينة على أن الجمع المنكر أصبح خاصاً بفئة دون أخرى .

(٥) الجن : (٩).

(٦) الآمدي : الإحكام : ٢ / ٣٢٤ وما بعدها. وينظر : الغزالي : المستصفى : ٢ / ١٣٤ وما بعدها.

وهناك من يرى بدخول الجمع المنكر في العام بناءً على تفسير العام بما يتناول كثيراً من الأفراد مستغرقاً أو غير مستغرق[١].

وفي الحقيقة لا يمكن أن يُعد الجمع المنكر من العام لعدم استغراقه جميع أفراده في الدلالة، كما أنه لا يمكن لنا أن نعدّه في الخاص لدلالته على أفراد كثيرة غير محصورة. فهو يقع بين العام والخاص. لكنه لا يخصص بأية وسيلة، أما إذا خضع لسياقات التعميم فإنه يصبح خاصاً في دلالته[٢]. فهو يفيد العموم في سياق النفي أو النهي كقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لاتدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها﴾[٣]. فاللفظ بيوت عام يستغرق جميع بيوت غيرهم. وكذلك الأمر في سياق الشرط والإثبات[٤].

أما فيما يتعلق بأثر الجمع المنكر في الدلالة على الأحكام الشرعية، فدلالته عند جمهور الأصوليين قطعية في أقل الجمع[٥].

---

(١) علي حسب الله : أصول التشريع الإسلامي ، ص٢٨٦.سابق.

(٢) علي حسب الله : أصول التشريع الإسلامي، ص٢٨٦.

(٣) النور : (٢٧).

(٤) يُنظر : محمد حبلص : البحث الدلالي عند الأصوليين، ص١٥٤، سابق.

(٥) علي حسب الله : أصول التشريع الإسلامي، ص٢٨٦، سابق.

المبحث الثاني

الدلالة النحوية عند الأصوليين

عُني الأصوليون بالدلالة أكثر من عنايتهم بتخيّر الألفاظ، وغايتهم من ذلك الوصول إلى الأحكام الشرعية بطريق قويم دقيق، وعلم أصول الفقه "يقوم على دعامتين: الأدلّة والأحكام وأدلة الأصولي شرعية أولاً، ولغوية ثانياً، أما الشرعية فهي المبادئ التي يقوم عليها التشريع. وأما اللغوية فهي القواعد التي على أساسها يُبنى الكلام ويُفهم بطريقها دلالة الخطاب وعن طريقها "تقتضي معرفة دلالة الألفاظ العربية ومعانيها ليعرف المقصود من نصوص الكتاب والسنة"[1]. فالدليل اللغوي عند الأصولي يمثل أهم وسائل الوصول إلى الحكم الشرعي بعد الدليل الشرعي من نصوص القرآن والسنة، ومعرفة مدى إحاطتهم بقواعد النحو، ويتساءل مصطفى جمال الدين: "هل كان الأصوليون مجتهدين في استنباط نحوهم؟ أم كانوا تابعين مقلّدين لما توصل إليه النحويون من قواعد؟"[2].

والحقيقة أنّه لا يمكن لنا الجزم بأنّ الأصوليين كانوا مجتهدين في استنباط نحوهم، ذلك أنّ علماء اللغة الأوائل هم الذين ابتكروا النحو وأرسوا قواعده، وإن كان متقدمو الأصوليين واكبوا مرحلة التقعيد النحوي الأولى، إلا أنهم اعتمدوا على النحاة، واستقرأوا آراءهم، وفقهوا علمهم، وتمكنوا بعد ذلك من فهم الدلالات التي تعتمد على الآراء النحوية، فأحاطوا بأساليب العربية ودلالات ألفاظها وتراكيبها، مما كان له الأثر الأكبر في خدمة منهجهم في استنباط الأحكام وإقرارها.

لذا غدا علم الدلالة عند الأصوليين "يهتم بدراسة تغيرات المعنى التاريخية تحت التصنيفات التالية: التوسيع، الحصر، التعميم، التخصيص، التغيّر، المجاز، التأثير، التأثر"[3]. وليس بالضرورة أن تقبل هذه التغيرات على أنها تاريخية بحتة، بل هي تغيرات في المعنى يقتضيها بناء التراكيب والألفاظ المستعملة، وقد عُرفت هذه التصنيفات عند المحدثين أمثال دي سوسير.

---

(١) عبد الكريم مجاهد: الدلالة اللغوية عند العرب، ص٢١، دار الضياء/ عمان، ١٩٨٥م.

(٢) مصطفى جمال الدين: البحث النحوي عند الأصوليين، ص٤٧، بغداد، ١٩٨٠م.

(٣) عبد الكريم مجاهد: الدلالة اللغوية عند العرب، ص١٢، سابق.

وإذا كان البلاغيون قد "اتجهوا لدراسة أصول الأسلوب البليغ فعثروا من خلال ذلك على ما يؤدّيه النظم وأدواته من معانٍ نحوية، فإنّ الأصوليين اتجهوا أيضاً – وهم في سبيل وضع أصول استنباط الحكم الشرعي من النص – إلى دراسة النص العربي سواء أكان قرآناً، أم سنّة، أم أي كلام عربي فصيح، لا لمعرفة ما يجب أن يكون عليه الأسلوب البليغ بل لمعرفة ما يريده المتكلم بأي أسلوب بلاغي... ليستنبطوا من ذلك أحكام الوجوب أو الحرمة أو الإباحة"[1]، فمقصد البلاغي يختلف عنه مقصد الأصولي، فإذا كان البلاغي يهتم بالأسلوب ليصل إلى الصور الجمالية فإن الأصولي يعتمد على العلاقات النحوية ليصل إلى الدلالة بصرف النظر عن الأسلوب البلاغي الذي جاء فيه النص، والبحث النحوي عند الأصولي هو البحث عن دوالّ النِسب والارتباطات ومدلولاتها، ولذلك يصح لنا أن نسميه نحو الدلالة في ضوء ما انتهى إليه النحاة من (نحو الإعراب) وما انتهى إليه البلاغيون من (نحو الأسلوب)[2]، فيبدو لنا من خلال ذلك أن الأصولي أكثر اهتماماً بنظام الجملة ودلالة التركيب من النحوي والبلاغي.

وإذا ما أخذنا تلك البحوث مرتبة ترتيباً زمنياً "نجد أن بحوث اللغويين في موضوع الدلالة كانت أسبق، تليها بحوث النحويين باعتبار أن تراكيب اللغة هي مادة التقنين لعلم النحو، ويلي ذلك بحوث الأصوليين على أنها حاجة من حاجات الملاحقة التشريعية لإفساح الحياة الإسلامية[3]، لذا اقتضت طبيعة البحث الدلالي اتباع المنهج الاستقرائي أساساً في البحث، ونحو الدلالة عند الأصوليين "أقرب إلى طبيعة الدرس النحوي مِن نحو الإعراب عند النحاة"[4]، ذلك أن نحو الدلالة هو الذي يقوم على العلاقات النحوية داخل التركيب وما تؤديه هذه العلاقات من معانٍ، أما نحو الإعراب فيُعنى بالحركات الإعرابية ويهتم بوظيفة الكلمة داخل الجملة دون الالتفات إلى الدلالة التي تنشأ عن هذه الوظيفة.

---

(1) مصطفى جمال الدين: البحث النحوي عند الأصوليين، ص١١، سابق.

(2) نفسه: ص١٢+١٣.

(3) أحمد عبد الغفار: التصور اللغوي، ص٧٧، سابق.

(4) مصطفى جمال الدين: البحث النحوي، ص٢٩٩، سابق.

لقد عُني الأصوليون بالدلالة النحوية أكثر مما عُني بها النحاة أنفسهم، إذ "ركّز الأصوليون موضع نظرهم في ما تدل عليه الأداة والصيغة والتركيب الخاص من معنى نسبي يساعد على ربط ألفاظ اللغة بحيث تؤدي ضمن ربطها معناها المعجمي الخاص مع المعنى الذي وُظفت الكلمة للتعبير عنه في أثناء التأليف"(١)، فالنحو عندهم بقي "ترتيب العرب لكلامهم الذي به نزل القرآن وبه يُفهم معاني الكلام التي يُعبّر عنها باختلاف الحركات وبناء الألفاظ"(٢).

وعناية الأصوليين بالدلالة النحوية لا تعني إهمال النحاة لها "فقد وضع علماء النحو القدامى مصطلحات أبواب النحو كالفاعل والمفعول به والحال والتمييز والإضافة والاستثناء والشرط وأمثالها، ولكنهم لم يتابعوا الجهد في رصد دوالّ النسبة من الحروف والصيغ على وظائفها النحوية التركيبية، ولا ما يدلّ عليه التركيب الخاص من معنى وظيفي"(٣)، والسبب في ذلك أن علماء النحو وضعوا أبواباً لوظائف الكلمات داخل الجملة كالفاعل والمفعول... ولم يعقدوا باباً للجملة مثلاً "والسرّ أنهم شغلوا عن ذلك كلية بشاغل آخر أُقحم على طبيعة النحو إقحاماً هو عمل هذه الدوال لادلالتها، وبذلك انتقلت عندهم وظيفة الأداة والصيغة والتركيب من كونها (دوال نسبة) إلى كونها (عوامل إعراب) تُحدث في أواخر معمولاتها الرفع والنصب والجرّ والجزم"(٤)، وهذا يؤكد أن حصيلة البحث النحوي عند الأصوليين هو نحو الدلالة أو الدلالة النحوية، وحصيلة البحث النحوي عند النحويين هو نحو الإعراب الذي يهتم بوظيفة الكلمة من فاعلية ومفعولية، "ولما كان مقصود الأصوليين هو معرفة الأحكام وجّهوا الألفاظ ودلالتها إلى ما يتفق والمقصد الشرعي"(٥)، فغاية الأصولي الوصول إلى استنباط الأحكام الشرعية، ولا يمكن أن تتحقق له هذه الغاية إلا بعد فهم دلالات الألفاظ والتراكيب، والأصوليون يفرّقون بين دلالة الألفاظ والدلالة بالألفاظ من عدّة وجوه(٦):

- محل دلالة الألفاظ القلب (العقل) ومحل الدلالة بالألفاظ اللسان.

---

(١) مصطفى جمال الدين: البحث النحوي: ص٢٩٧.

(٢) ابن حزم الأندلسي: الإحكام في أصول الأحكام: ٢/٦٩٣.

(٣) مصطفى جمال الدين: البحث النحوي: ص٢٩٨، سابق.

(٤) نفسه: ص٢٩٨.

(٥) أحمد عبد الغفّار: التصور اللغوي، ص٨٢، سابق.

(٦) محمود سعد: دلالة الألفاظ، ص١٨، ١٩، سابق.

- الدلالة إفهام السامع لا فهمه، فهي صفة السامع لا المتكلم، في حين أن الباء في قولنا الدلالة بالألفاظ تفيد الاستعانة، وبهذا لم تعد صفة السامع.
- دلالة الألفاظ ثلاثة أنواع هي: المطابقة والتضمن والالتزام، أما الدلالة بالألفاظ فتقسم إلى نوعين: الحقيقة والمجاز.
- الدلالة بالألفاظ سبب في دلالة الألفاظ، وهي مسببة عنها.

نلاحظ أن الأصوليين يعتمدون في التفريق بين دلالة الألفاظ والدلالة بالألفاظ على العلاقة بين المتلقي والمتكلم "فليس الذي يخلق دلالة الكلمة قائلها وحدة، بل يشاركه في ذلك السامع، ومشاركته تكون علىَ قدر حظّه من الفهم"[(١)]، وقد عُني النقاد المحدثون بدور المتلقي في توجيه النصّ وخلق دلالات جديدة له سامعاً كان أو قارئاً وقد فهم الأصوليون هذه العلاقة بين المتكلم والسامع، فهم يرون أن "الصور التي تخطر في ذهن المتكلم يمكن انعكاسها في ذهن السامع بواسطة ألفاظ لها طبيعة (المرآة) العاكسة؛ فاللفظ مرآة والمعنى صورة، واللفظ مشير والمعنى مشار إليه، واللفظ دال والمعنى مدلول عليه"[(٢)]، ولم يقف الأصوليون في بحثهم للدلالة النحوية عند العلاقة بين المنشئ والمتلقي، بل تنبهوا إلى الأثر الصرفي والصوتي في تغيّر الدلالة، فتحريك الحروف الساكنة يضيف دلالات جديدة وفقاً للشكل الصرفي الجديد وتبعاً للصوت اللغوي الذي طرأ على حروف الكلمة "فاللغة تضيف إلى السواكن الثلاثة أصواتاً لغوية أخرى للدلالة على استخدام (الأكل) وهو اسم الحدث، فعلاً أو صفة أو غير ذلك"[(٣)]، بمعنى أن حروف كلمة (أكل) في الأصل ساكنة وعند تحريكها نحصل على دلالات متنوعة بتنوع الحركات، فإذا ما حركّنا جميع هذه الحروف بحركة (الفتحة) نحصل على دلالة الحدث المقترن بزمن، وإذا ما سكّنا عين الكلمة تتحول الدلالة إلى اسم الحدث دون الاقتران بزمن.

لقد عُني الأصولي بدلالات الألفاظ والتراكيب أكثر من عنايته بالأسلوب أو الشكل الذي جاء فيه "ودراسة الأصوليين للمعنى كانت سابقة لعصرها بمئات السنين، حيث انتهت إلى كثير من النتائج والملاحظات التي انتهت إليها دراسة المعنى في العصر الحديث، بل إنها عُنيت ببعض الجوانب التي لم تلقَ من المحدثين عناية كافية"[(٤)]، وقد تميّز الأصوليون عن اللغويين والبلاغيين في

---

(1) محمود سعد: دلالة الألفاظ: ص٢٢.

(2) مصطفى جمال الدين: البحث النحوي، ص٢٩٥، سابق.

(3) نفسه: ص٢٩٦.

(4) طاهر حمودة: دراسة المعنى، ص١، سابق.

تناولهم لمباحث الدلالة، ومن أهم مميزاتهم أنهم "حاولوا الوصول إلى نتائج أو قوانين يعتمدون عليها في فهم النصوص الشرعية واستنباط الأحكام بخاصة"(1)، لذا نجدهم يضعون المعنى في مرتبة متقدمة على اللفظ "وإذا عنوا بالألفاظ فذلك من أجل المعاني"(2)، ويؤيد ذلك الشاطبي في قوله: "واللفظ إنما هو وسيلة إلى تحصيل المعنى المراد، والمعنى هو المقصود"(3)، ويتعامل ابن قيمّ الجوزية مع المعنى على أنّه غاية واللفظ وسيلة إليه يقول: "إرادة المعنى آكد من إرادة اللفظ، فإنه المقصود واللفظ وسيلة"(4)، ولم يكن اللغويون بمعزل عن هذا الفهم الأصولي للعلاقة بين الألفاظ ومعانيها، فهذا ابن جني يرى "أن العرب كما تُعنى بألفاظها، فتصلحها، وتهذبها، وتراعيها... فإن المعاني أقوى عندها وأكرم عليها وأفخم قدراً في نفوسها"(5)؛ ذلك أن المعنى هو غاية المتكلّم ومقصده، وقد نبّه سيبويه على مقاصد العرب من كلامهم من حيث تخيّر الألفاظ وإرادة المعاني "ولم يقتصر على بيان أن الفاعل مرفوع والمفعول منصوب ونحو ذلك، بل هو يبين في كلّ باب ما يليق به، حتى إنه احتوى على علم المعاني والبيان ووجوه تصرفات الألفاظ والمعاني"(6).

والعناية بالمعنى عند الأصوليين يُقصد بها "التعرف على ما يريده المتكلم"(7)، والهدف من تلك الإرادة فيما ذهبوا إليه هو "تحقيق أهداف الشريعة"(8)، من حفاظ على الدين والإنسان، فالعمل الأصولي "يبحث وراء المعاني التي يستدل عليها من واقع الحياة وأحداثها لاستنباط الحكم وتطبيقه على ظاهر السلوك الإنساني على اللسان اعتمد هذا السلوك أم على الجوارح"(9)، فالصلة وثيقة بين عمل الأصولي والسلوك الإنساني، بل إن عمل الأصوليين يقوم أساساً على رعاية الإنسان بجميع أحواله، وبيان الأحكام العملية والتشريعات التي تنظم حياة الإنسان، وقد اتخذوا من علوم النحو وسيلة لبيان ذلك، وأصبح التعامل مع علم الدلالة لدى الأصوليين دليل فكر لديهم، يقول الغزالي: " فاعلم أن كلّ من طلب المعاني من الألفاظ ضاع وهلك... ومن قرّر المعاني أولاً في عقله، ثم أتبع

---

(1) طاهر حمودة: دراسة المعنى، ص١، سابق.

(2) عبد الكريم مجاهد: الدلالة اللغوية، ص٧.

(3) الشاطبي: الموافقات: ٥٧/٢، تحقيق عبد الله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٣، ٢٠٠٣م.

(4) ابن قيمّ الجوزية: إعلام الموقعين عن رب العالمين: ٧٥/٣، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٦م.

(5) ابن جنّي: الخصائص: ٢١٥/١، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٥٢م.

(6) الشاطبي: الموافقات: ٧١/٤.

(7) أحمد عبد الغفار: التصور اللغوي، ص١١٥، سابق.

(8) نفسه: ص١١٥.

(9) نفسه: ص٨١.

المعاني الألفاظ فقد اهتدى"[1]، فالعناية بالمعنى أولى من العناية بالألفاظ، وهذه العناية تعكس تصور الأصوليين لأهمية الدلالة النحوية في استنباط الأحكام " واللفظ والمعنى في تصور الأصوليين " هما دليل الحكم، فالجانب اللغوي في الأبحاث الأصولية قوامة العناية بالألفاظ والتراكيب بحثاً عن الدلالة، وضبط هذه الدلالة بما يتفق وقصد الشارع، حتى يستطيع الأصولي تحديد طريق منضبط يمكن انسحاب الحكم الصحيح عليه في المسائل المعروضة"[2].

اهتم الأصوليون بالتعرف على التطور الدلالي للفظ حتى تمكنوا من تحديد المعنى المقصود باتباع الأساليب اللغوية والنحوية "فتحديد المعنى يتوقف عليه معرفة الحكم وتحديده"[3]، لذا نلاحظ وجود علاقة وثيقة بين الأبحاث الأصولية وقضايا اللفظ والمعنى "وذلك من أجل بيان الطرق الصحيحة لاستنباط الأحكام الدقيقة من النصوص التشريعية"[4]، والبحث الأصولي يتناول اللفظ حسب معناه الذي وُضع له، وبحسب وضوح المعنى وخفائه وصولاً إلى دلالته على مراد المتكلم منه.

وقد تناول الأصوليون في دراستهم المعنى كثيراً من الجوانب التي لم يطرقها غيرهم "سواءً أكان ذلك على مستوى الألفاظ المفردة أو التراكيب"[5]، كما أنهم تميّزوا في بحثهم لدلالة التركيب، وعنوا عناية خاصة بالعلاقات النحوية داخل التركيب وما يتولد عن هذه العلاقات من دلالات تساهم في استنباط الأحكام على صورتها الدقيقة.

فرّق الأصوليون عند استظهار الحكم الشرعي من النصّ بين نوعين من دلالة النص، "الأولى: دلالة نحوية، وهي التي تبنى على وضع اللغة، والثانية: دلالة أصولية بلاغية، لأن اللغة لا تنفرد بالدلالة دون تدخل قصد المتكلم ومقام البيان"[6].

ولما كانت الدلالة النحوية عند الأصوليين هي موضع اهتمام هذا المبحث من الدراسة، آثر الباحث أن يُفصّل القول فيها – أي الدلالة النحوية – من جانبين:

- الأول: دلالة التركيب.
- الثاني: دلالة السياق.

---

(1) الغزالي: المستصفى: ٢١/١، سابق.

(2) أحمد عبد الغفار: التصور اللغوي، ص١٣٦، سابق.

(3) نفسه: ص٥.

(4) عبد الكريم مجاهد: الدلالة اللغوية، ص٦، سابق.

(5) طاهر حمودة: دراسة المعنى، ص٢، سابق.

(6) مصطفى جمال الدين: البحث النحوي: ص١٤.

دلالة التركيب:-

عرض الأصوليون للجملة من خلال سياقين: الأول: سياق لفظي (مقالي). والثاني: سياق اجتماعي (مقامي)[١].

والسياق اللفظي عند الأصوليين لا يقتصر على الكلام المحكي فحسب بل يتعداه إلى الجُمل المكتوبة من خلال إقامة علاقات نحوية تؤدي دلالات وظيفية، فالسياق: اللفظي يساهم في تحديد المعنى الوظيفي، ويرى بعضهم أن "المعنى الوظيفي لا يتحدد إلا من خلال السياق اللفظي"[٢].

وقد أدرك الأصوليون حقيقة السياق المقالي/ اللفظي "وحرصوا على أن يفرقوا بين السياق الحقيقي الذي يفيد معنى في عرف الجماعة اللغوية من خلال قيام مجموعة من العلاقات بين وحداته يتحقق من ورائها معنى، لأن غاية البناء اللغوي هي إفادة معنى، وبين السياق غير الحقيقي، الذي لا يفيد معنى"[٣] ويرى الغزالي "أن الكلام لا يكون مفيداً حتى يشتمل على اسمين أسند أحدهما إلى الآخر نحو: زيد أخوك أو اسم أسند إلى فعل نحو: قام عمرو"[٤]، أما غير ذلك مما لا إسناد فيه فلا يفيد معنى؛ لذلك لا يستحق أن يُسمى نصّاً.

التفت الأصوليون إلى المعنى الذي يفيده السياق المقالي وأدركوا وجوب خضوعه لمجموعة الضوابط اللغوية التي تحكمه من حيث تركيب الوحدات داخل السياق، وعلاقات هذه الوحدات بعضها ببعض وفقاً لعرف أهل اللغة، ذلك العرف الذي وضع لكلّ لفظ معنى، وحدّد للتركيب نظاماً محكماً تعارفوا عليه، فأخذت الوحدات داخل التركيب بحجز بعض، وأدركوا أنّ الفهم لا يستقيم إلا بمراعاة هذا العرف لذا فإن الأصوليين تعاملوا مع النص مستندين إلى المألوف عند العرب من وسائل الفهم والتلقي، وتخيلوا كيف يمكن للعربي أن يفهم هذا النص، ويؤكد ذلك الغزالي خلال مناقشته لحديث الرسول ﷺ "**رفع عن أمتي الخطأ والنسيان**"، حيث يرى أن حُكم الرفع هنا ليس مطلقاً، وإنما يدلّ على ما عُرف بعرف الاستعمال"[٥].

علماً بأن السياق المقامي يساهم أيضاً في تحديد المعنى الوظيفي للجملة، وسنتعرض لذلك لاحقاً بإذن الله.

---

(1) سنفصل القول إن شاء الله في هذا الباب لاحقاً تحت عنوان (دلالة السياق).

(2) تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها، ص٣٩.

(3) حبلّص: البحث الدلالي، ص٤٥.

(4) الغزالي: المستصفى: ١/٣٣٤-٣٣٦.

(5) حبلّص: البحث الدلالي، ص٥٠.

كان اهتمام النحاة والصرفيين مُنصباً في الغالب على تبادل الحركات الإعرابية والصرفية "لا ليستكشفوا من خلالها دلالة هذا التبادل على المعاني والأساليب المختلفة لكلام العرب، بل ليؤكدوا ما افترضوه من أنّ موضوع النحو هو الإعراب والبناء"[١]، أما الأصوليون فقد كان اهتمامهم منصباً على المدلول النحوي والصرفي للجملة ومكوناتها "فهم حين يبحثون في الجملة فإنما يبحثون عن مدلولها في الموارد والأساليب المختلفة من الخبر والإنشاء والنفي والإثبات والعموم والخصوص والإطلاق والتقييد"[٢]، فتعامل الأصولي مع تركيب الجملة يختلف عن تعامل النحوي مع تركيبها، فالنحوي يُعنى بالحالة الإعرابية للجملة أو عناصرها، أما الأصولي فيُعنى بالدلالة التي تؤديها الجملة وصولاً إلى استنباط الأحكام، "فالمعنى لم يكن حكراً على اللفظة بمفردها إذا أصبحت المعاني تُدرس على مستوى التراكيب"[٣]، واستخلاص الدلالات من التراكيب ليس بالأمر المستحدث في علوم اللغة العربية، فقد عرف الجرجاني ذلك في نظرية النظم فهو يرى "أن للألفاظ دلالة أولى، ولها عند النظم دلالة ثانية"[٤]، فالدلالة النحوية على مستوى التركيب تلتقي مع نظرية النظم في أن في أنهما تحاولان "الكشف عن المعنى ودراسة مشكلاته عن طريق النظر في النحو وقواعده"[٥]، فاللفظ يحمل معنى إفرادياً خاصاً به "يدل دلالة واضحة تظهر بظهوره وتختفي بخفائه، فإنه كذلك يحمل معنى تركيبياً من خلال السياق اللفظي، وهذا المعنى التركيبي الجديد قد يختلف عن المعنى الأصلي"[٦]. فلو أخذنا مثلاً كلمة (زيد) خارج التركيب فإننا ندرك دلالتها على ذلك الرجل الذي سُمي زيداً، أما إذا وضعنا هذه الكلمة داخل تركيب كأن يكون مثلاً (أمر زيدٌ رئيسُ الشركة) علمنا أن هذه الكلمة اكتسبت دلالة جديدة من خلال ارتباطها مع كلمات أخرى بعلاقات نحوية، فلم تعد هذه الكلمة اسماً يَدل على عَلَم فحسب إنما ارتبطت بذلك الرئيس الذي يأمر وينهى.

وإذا كان الاسم والفعل يحملان معنى إفرادياً في تقسيمها خارج التركيب ثم يتغير هذا المعنى داخل التركيب فإن دلالة الحرف مفرداً أو من خلال تركيب هي واحدة، فالحرف (مِن) مفرداً

---

(١) مصطفى جمال الدين: البحث النحوي، ص١٩٩.

(٢) نفسه، ص١٩٩.

(٣) طاهر حمودة: دراسة المعنى، ص٢.

(٤) دلائل الإعجاز: ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٤٩، ٥٠، ٥٥، ٥٦، ط١٩٩٢/٣، تحقيق: محمود شاكر، مطبعة المدني – مكتبة الخانجي / القاهرة.

(٥) طاهر حمودة: دراسة المعنى، ص٢.

(٦) أحمد عبد الغفار: التصور اللغوي، ص١١٣.

يدل على الابتداء وهذا هو المعنى التركيبي نفسه لأن معنى الحرف لا يظهر أصلاً إلا من خلال التركيب، فيظهر الابتداء جلياً في قولنا: سرت من البصرة إلى الكوفة[1].

يؤكد الجرجاني ذلك بقوله: "اعلم أن ليس (النظم) إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه (علم النحو) وتعمل على قوانينه وأصوله"[٢].

ومن هنا وجّه الأصوليون عنايتهم إلى دلالة التركيب، وأفردوا لذلك أبواباً في بحوثهم "تناولوا فيها قصد الشارع، وقصد المكلّف (وهو قصد الخطاب في عمومه)"[٣]، ومعرفة قصد الخطاب تساهم في توجيه الدلالة وتحديدها، فكلما تناول الأصوليون الألفاظ المفردة... تناولوا كذلك المعنى المفهوم من التراكيب "والذي لا يقتصر على معاني المفردات في حدّ ذاتها"[٤]، والأصوليون يؤكدون على أن الألفاظ ليس الغرض منها أن يُفاد بها معانيها المفردة، ودلالتها عليها "بل الغرض من وراء هذه الدلالة الوضعية إفادة المعاني المركبّة بتركيب هذه المفردات باعتبارها من عناصر التركيب"[٥]، فلا نَظمَ في الكلم ولا ترتيب "حتى يُعلق بعضها ببعض، ويبنى بعضها على بعض"[٦].

ولم تكن عناية الأصوليين بدلالات الألفاظ إلا لكون هذه الدلالات تشكّل جزءاً من المعنى التركيبي الذي هو مناط الاستنباط الدقيق للحكم الشرعي ومن هنا كان "الاعتناء بالمعاني المبثوثة في الخطاب هو المقصود الأعظم"[٧]، ويرى ابن جنّي "أن العرب ما أصلحت ألفاظها وحسنتها وهذبتها إلا من أجل تلك المعاني، وخدمة منهم لها"[٨]، ويقصد ابن جني المعاني التركيبية التي تتولد عن العلاقات النحوية داخل الجملة.

لقد منح الأصوليون جلّ عنايتهم التطور الدلالي للألفاظ وعلاقة بعضها ببعض "وأضافوا إلى ذلك إرادة الشارع وقصده مما يؤكد عناية البيئة الأصولية بالمضمون لا بالشكل"[٩]، وهذا أمر

---

(1) مصطفى جمال الدين: البحث النحوي، ص٢١٥، نقلاً عن: شرح الكافية لابن الحاجب: ١/١٠.

(2) الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص٨١.

(3) أحمد عبد الغفار: التصور اللغوي، ص١١٣.

(4) نفسه: ص١١١.

(5) محمود سعد: دلالة الألفاظ، ص١٥، نقلاً عن الإبهاج: ١/١٩٤.

(6) الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص٥٥.

(7) الشاطبي: الموافقات: ٢/٨٧.

(8) الخصائص: ١/٢١٥، تحقيق: النجار.

(9) أحمد عبد الغفار: التصور اللغوي، ص١١٤.

طبيعي لدى الأصوليين لأن غايتهم استنباط الأحكام من مصادرها بالاعتماد على الأساليب اللغوية والعلاقات النحوية، وقد حظي أسلوب الاستثناء باعتباره مُخَصِّصاً لفظياً للدلالة بعناية الأصوليين "وهو دراسة تركيبية يُعنى الأصوليون فيها ببحث جوانب تمس المعنى يُغفلها النحاة أو لا يعنون بها عناية مناسبة"[1]، فلم يعقد النحاة مثلاً باباً للجملة ودلالتها "لأن النحو عندهم نحو الإعراب لا نحو الدلالة... أما الأصوليون فقسموا الجملة إلى ناقصة وتامّة كما قسموا الجملة إلى خبرية وإنشائية وبحثوا دلالة كل منهما بما يشبه بحث البلاغيين في أساليب الخبر والإنشاء... وزادوا على البلاغيين أنهم حللوا النسب الخاصة التي تدل عليها الأدوات الإنشائية، كأدوات الاستفهام والترجي والتمني والنداء وأمثالها"[2]، وقد عرف الأصوليون مدلولاً آخر للجملة لم يتعرض له النحاة ولا البلاغيون هو ما سمّوه (مفهوم المخالفة) إذ إن الجملة بما أوتيت من أدوات نحوية فإنها تدل على معنى يطابق ظاهر نصّها، وتدل على معنى آخر يُناقِضُ معنى المنطوق به، والأساليب التي بحثوا دلالتها على المفهوم المخالف هي: الشرط والحصر والاستثناء والغاية والوصف واللقب والعدد"[3].

توصل الأصوليون إلى نفس النتيجة التي توصل إليها البحث اللغوي الحديث في فروع الدوال النحوية الثلاثة: الأداة والصيغة والتركيب، يقول (فندريس) في معرض حديثه عن طبيعة النحو في مختلف اللغات: "نجد أن في كلّ لغة دوال ماهية ودوال نسبة، ودوال الماهية هي مواد اللغة المعجمية، ودوال النسبة هي ما يطرأ على هذه المواد في أثناء تركيبها من تقديم وتأخير، وصيغ ولواصق وزوائد وعلامات وأدوات نحوية، هي كلمات فارغة من المضمون المعجمي ولكنها حين توصل بغيرها تعطي مضمونها النسبي الرابط كالحروف والأدوات والأفعال المساعدة"[4]، وبهذا تصبح الدلالة النحوية ضرباً من ضروب دوال النسبة التي أشار إليها الأصوليون في مباحثهم، وقد يختلف منهج الأصوليين عن منهج المحدثين في أن المنهج الأصولي "قد غلب عليه الطابع العقلي الذي يعتمد على تحكيم منهجهم المنطقي في تحليل الموضوعات والاستدلال عليها"[5]، ولعلّ ذلك راجع إلى عدم توفر الدراسات اللغوية التي يتكئ عليها الباحثون كما هو الحال عند المحدثين، مما حدا بالأصوليين إلى الاجتهاد وتحكيم المنطق.

---

(1) طاهر حمودة: دراسة المعنى، ص٤.

(2) مصطفى جمال الدين: البحث النحوي، ص٣٠٧.

(3) نفسه: ص٣٠٨.

(4) نفسه: ص١٠٤-٢٢٤.

(5) نفسه: ص٣٠٠.

إن من طبيعة البحث الأصولي في الموضوعات النحوية أن "يبحث عن دلالة الجملة العربية في أساليب الاستثناء والشرط والتوكيد، والتعريف والتنكير"[1]، فهو ليس معنياً بالبحث عن الإعراب الذي هو اختلاف أواخر الكلام إعراباً وبناء، "وإنما النحو الذي يساعد على فهم مقاصد العرب، وعادتهم في صياغة الكلام ووجوه تصرفاتهم في الألفاظ والمعاني"[2]، فاهتمام الأصولي بالنحو يتميز عن اهتمام النحوي، ذلك أن الأصولي يركز على الدلالة المستوحاة من العلاقات النحوية في حين أن النحوي يهتم بالمواقع الإعرابية لكلّ مفردة من مفردات التركيب لإبراز مدى ما يتمتع به التركيب من ترابط وتماسك وانسجام.

لقد كانت علاقة الأصوليين بالبحث النحوي علاقة وثيقة، فهم في مجال استنباط الأحكام الشرعية من نصوص الكتاب والسنّة "لابدّ لهم من معرفة طرق دلالات النص على ما يحمله من معنى"[3]، والمعنى الذي قد يحمل النصّ يكون إمّا حقيقياً أو مجازياً، والمعنى الحقيقي هو ما جاء موافقاً لما اشتمل عليه المعجم، وهو ما دلّ أصالة على لفظه. أما المعنى المجازي فهو ما تجاوز المعنى الأصلي إلى معنى آخر يحدده الاستعمال اللغوي وهو ما عُرف بالمعنى البلاغي.

وقد عَرَفَ الأصوليون معنىً ثالثاً يدلّ عليه النص هو المعنى الوظيفي "وهو ما تؤديه الكلمة في أثناء تركيبها مع غيرها من وظيفة"[4]، وهذا النوع الأخير هو موضوع اهتمام هذه الدراسة، حيث التعرف إلى الدلالة التي تتولّد من خلال تأليف الكلمات بعضها مع بعض في تركيب واحد، وهذا يندرج تحت باب الدلالة النحوية عند الأصوليين.

والأصوليون قبل أن يشرعوا في تفصيل موضوعات أصولهم وقواعدهم لاستنباط الأحكام من النصوص بحثوا فيما يساعدهم على فهم دلالات النصوص بمعانيها الحقيقية أو المجازية أو النحوية، لذا عمدوا إلى توضيح طرق الاستنباط وبخاصة ما يتعلق منها بالقواعد اللغوية "فأخذوا يقلبون النظر في لغة الأصول التشريعية متتبعين نشأتها، كما تناولوا البحث في الألفاظ ودلالتها مراعين في ذلك مقاصد التشريع حتى تأتي تلك الدلالة بما يحقق هدفها من مراعاة لمصلحة الناس"[5]، ومن هنا وجد الأصولي نفسه مضطراً لاتباع منهج دقيق واضح يمكّنه من استنباط الأحكام وصياغتها بما يتفق وطبيعة النفس البشرية دون أن يهدم الأصول الفقهية أو يتجاوز

---

[1] مصطفى جمال الدين: البحث النحوي: ص٢٦.

[2] نفسه، ص٣٠.

[3] نفسه: ص٨.

[4] نفسه: ص٩.

[5] أحمد عبد الغفار: التصور اللغوي، ص٣٦.

حدودها والأصولي حريص على ضبط أدلته، فهو "يعود إلى اللغة والنحو فيبحث في المفردات والتراكيب ودلالتها على المقاصد والأغراض؛ ليجعل النص الذي يعتمد عليه الفقيه في الاستنباط مُنتجاً للحكم الشرعي المطلوب"[1]، ومن هنا يمكن لنا أن نصف الأصولي بأنّه نحويّ دلاليّ، يهتم بدلالات التراكيب.

لقد فهم الأصوليون – في ضوء قرينة العرف اللغوي – قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ﴾[2]، أن ضرب الوالدين وسبّهما حرام، لأنّ التأفف أقلّ إيذاءً من الضرب والسبّ، كما فهموا من قوله تعالى: ﴿وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾ [3]، نفي أنواع الظلم التي تزيد على الفتيل، وفهموا من قوله تعالى: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾[4]، أن الإنسان سيثاب عن كلّ ما زاد عن ذلك من المقدار[5].

وقد ذكر الغزالي أنّ أهل اللغة اتفقوا على أنّ "فَهْم ما فوق التأفيف من الضّرب والشتم، وما وراء الفتيل والذرّة من المقدار الكثير أسبق منه من نفس الذرّة والفتيل والتأفيف"[6]، أي أنّ المعنى الذي يتبادر إلى الذهن مباشرة ليس التأفف نفسه ولا الفتيل بعينه ولا الذرة، بل ما وراء هذا سواء أعلى منه أو أقلّ منه، فحكم النهي في التأفف ليس مقصوراً على هذا القول بل يتعداه إلى ما هو أكبر منه من الفعل، والظلم لا ينتفي بمقدار الفتيل فحسب وإنما ينتفي عن الأقل والأكثر كذلك، والحساب لا يقف عند تعداد الذرّة فهو يتناسب مع مقدار العمل قلّ أو كثر. ولكن حكمة الله اقتضت من ذكر هذه العناصر تقريب الفهم إلى العقل البشري مما يألف من أشياء تحيط به وببيئته.

ولكنّ هذا الأمر ليس مطرّداً في آيات الأحكام كلّها، فهناك آيات قرآنية تفيد وحداتها اللغوية معنىً من منطوقها مباشرة، وهي التي سمّاها الغزالي "تراكيب مستقلة بالإفادة"[7]، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَىٰ﴾ [8]، فالدلالة واحدة عبّر عنها منطوق النصّ، فالآية السابقة لا تحتمل غير النهي عن الزنى، ولا يمكن لنا أن نؤول معنىً آخر غير المعنى المفهوم.

---

[1] مصطفى جمال الدين: البحث النحوي، ص٣٥.

[2] الإسراء: (٢٣).

[3] النساء: (٧٧).

[4] الزلزلة: (٧).

[5] حبلّص: البحث الدلالي، ص٥٢.

[6] الغزالي: المستصفى: ١/٣٣٤.

[7] حبلّص: البحث الدلالي، ص٤٥.

[8] الإسراء: (٣٢).

ويعقد الأصوليون في بحثهم عن دلالات الجمل باباً للبحث عن معنىً آخر يخالف أو يوافق معنى الجملة المنطوق بها يسمونه (المفهوم)، ويقسّمونه إلى مفهوم الموافقة، ومفهوم المخالفة "وهو بحث لم يتطرّق له النحويون ولا البلاغيون"[1]، ويقصد الأصوليون بالمفهوم بقسميه أن لفظ الجملة يحتمل معنى مطابقاً لظاهر نصّها المنطوق به، يسمّونه (المنطوق)، ويحتمل معنى آخر ملازماً لذلك المعنى يسمونه (المفهوم)[2] وقد أشرنا سابقاً إلى قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفّٖ﴾، فإن منطوق الآية ينهي عن التأفف، ولكن المفهوم الموافق لهذا المنطوق حُرمة ما هو أشدّ من التأفف كالشتم أو الضرب.

وقد عَرَفَ الأحناف دلالة العبارة التي تُفهم من السياق اللفظي للتركيب ويطلق عليها المعنى الحرفي للنص، ففهموا أن الخطاب في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَرِّضِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ عَلَى ٱلۡقِتَالِ﴾[3]، خــاص بالرجال دون النساء لأن القتال من مهام الرجال.

وإذا تمّ ما يقوله أصحاب المعاني من أن الحكم في التركيب الشرطي هو حكم الجزاء، وأن الشرط قيد له، فقد توفر أهم الضوابط التي ذكرناها لدلالة الجملة على المفهوم "وهو أن القيد إذا كان قيداً للحكم ينتفي الحكم المقيد به عند انتفائه"[4]، وهو معنى المفهوم، فالجملــة الــشرطية إذن تــدلّ بتركيبها على أن الشرط قيد للحكم، والمقيد ينتهي عند انتفاء قيده، ونلاحظ أن هذا يتصل بمفهــوم المخالفة لا الموافقة ومثال ذلك من القرآن قوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّهُۥ مَخۡرَجٗا﴾[5]، فالقيد هو التقوى والمقيد هو المخرج، فانتفاء المخرج ينتهي عند انتفاء التقوى، ويُعبّر عنه بمفهوم المخالفة: أن الذي لا يتقي الله لا مخرج له عند الله.

وهنــاك تراكيــب غيــر مــستقلة إلا بقرينـــة كقولـــه تعـــالى: ﴿أَوۡ يَعۡفُوَاْ ٱلَّذِي بِيَدِهِۦ عُقۡدَةُ ٱلنِّكَاحِۚ﴾[6]، فالضمير في قوله تعالى (بيده) قد يعود إلى الزوج وقد يعود إلى الولي[7].

---

(1) مصطفى جمال الدين: البحث النحوي، ص٢٧٦.

(2) نفسه: ص٢٧٦.

(3) الأنفال: (٦٥).

(4) مصطفى جمال الدين: البحث النحوي، ص٢٨٣.

(5) الطلاق: (٢).

(6) البقرة: (٢٣٧).

(7) الآمدي: الإحكام: ١٢/٣. (ينظر تفصيل هذه المسألة في الفصل الثالث من هذه الدراسة).

وقد تتعدد احتمالات الدلالة في النصّ القرآني "فدلالة الألفاظ والعبارات على المعاني قد تحتمل عدّة وجوه، والذي يُرجّح واحداً من هذه الوجوه هو الوقوف على مقصد الشارع، ولأن بعض النصوص قد تتعارض ظواهرها، والذي يرفع هذا التعارض ويوفق بينها أو يرجح أحدها هو الوقوف على مقصد الشارع"[1].

وقد اتفق الأصوليون والفقهاء جميعاً على الدلالات المفهومة من منطوق النص، تلك الدلالات التي ثبتت بثبوت النصّ شاهداً على الحكم الشرعي سواء أكان هذا النص من القرآن أم السنّة وبخاصة تلك النصوص التي أيدت بفهم واضح من الرسول ﷺ وصحبه الكرام.

وبقي باب الاختلاف بين الفقهاء والأصوليين مفتوحاً في فهم دلالات النصوص الشرعية التي تحتمل أكثر من رأي، واعتمدوا في حججهم على مسائل اللغة والنحو، ونظروا في العلاقات النحوية التي تضبط النصّ، "فاختلاف العلاقة بين وحدات الجملة يعني اختلاف المعنى"[2]، وهذا الاختلاف في فهم العلاقة بين وحدات الجملة كان موضع اهتمام الأصوليين في استنباط الأحكام وهو أساس البحث في الدلالة النحوية عند الأصوليين.

أشرنا في ما تقدّم إلى أن الأصوليين تعاملوا مع الجملة على نحو لم يألفه النحاة "فالجملة أعمُّ من الكلام عند أكثر النحاة، والكلام أعمّ من الجملة عند أكثر الأصوليين"[3].

والنحويون ينظرون إلى جمل (الشرط والجواب والصلة) على أنها "ليست جملاً في الحقيقة؛ لأنها غير تامة الفائدة، أما الأصوليون فالفائدة التامّة ليست شرطاً عند أكثرهم لا في الكلام ولا في الجملة"[4]، كما اختلف النحاة في تقسيم الجملة إلى اسمية وفعلية، فذهب الكوفيون إلى أن الجملة قسم واحد هو أنها فعلية فقط فجملة (البدر طلع) عندهم فعلية تقدّم فاعلها. أما البصريون فقالوا بوجود قسمين للجملة (اسمية وفعلية) وتعاملوا مع جملة (البدر طلع) على أنها مركبة من جملتين (كبرى وصغرى) أما الكبرى فهي اسمية مكونة من المبتدأ (البدر) والخبر (جملة طلع). وأم الصغرى فهي فعلية (طلع والضمير المستتر)[5].

وقسمّ قطرب الجملة إلى أربعة أقسام: "خبر واستخبار – أي استفهام – وطلب ونداء، والأخفش مع جَعْلها ستة وما نُسب إلى غيرهما من جعل الأقسام ثمانية أو تسعة أو عشرة أو ستة

---

(1) خلاّف: علم أصول الفقه: ص١٩٨.

(2) حبلّص: البحث الدلالي: ص٣٤.

(3) مصطفى جمال الدين: البحث النحوي، ص٢٤٣.

(4) نفسه: ص٢٤٣.

(5) نفسه: ص٢٥٦.

عشر"[1]، ومهما تعددت الأقسام فإنها تعود إلى القسمين الأولين (فعلية واسمية)، وما يطرأ فهو لا يعدو أن يكون أساليب إنشائية تتمثل فيها الأركان الأساسية للجملتين الاسمية والفعلية من مسند ومسند إليه وزوائد أخرى.

والحق أن الجملة جزء من الكلام، فنحن نتدرج من الكلمة إلى الكلمات (التي تشكل جملة) ثم إلى الكلام الذي يعني مجموعة من الجمل، والجملة محدودة بعناصرها (المسند والمسند إليه والزيادة) – إن وجدت – أما الكلام فقد تتعدد فيه العناصر بتعدد الجمل فيه، فقد يطول أو يقصر، كما أن العلاقة بين وحدات الجملة تساهم في تحديد المعنى "واختلاف العلاقة بين وحدات الجملة يعني اختلاف المعنى"[2]، فلو قيلت الجملة في زمن ما فإن معناها يختلف حين تقال في زمن آخر؛ وذلك لاختلاف البيئة، وهذا ما أسماه الأصوليون السياق المقامي، فالأحوال الاجتماعية تؤثر في توجيه الدلالة من زمن لآخر.

وقد سُمّيت الجملة بهذا الاسم لِما "اشتملت عليه من مدلول تركيبي، لا لكونها تامة الفائدة"[3]، فعناصر الجملة مجتمعة تؤدي دلالة تختلف عمّا تؤديه كل كلمة بصورة مفردة "فقد أكدّ النحويون التقليديون ولقرون عديدة على الاعتماد المتبادل بين النحو والدلالة وأشار العديد منهم إلى أنّ معنى الجملة يتحدد بواسطة معنى الكلمات التي تكوّنها من ناحية وبتركيبها النحوي من ناحية أخرى، إلا أنهم لم ينشدوا الدقة في توضيح المسألة"[4]، هذا عند النحاة، أما الأصوليون فقد كانوا أكثر دقة ووضوحاً في فهمهم لمعنى الجملة؛ لأنّ فهم دلالة الجمل يمثل الأساس في استنباط الأحكام الشرعية.

والأصوليون "يفرّقون بين مفاد الجملة (الناقصة والتامة) بطريقين:

الأول: إنّ الجملة الناقصة تتضمّن نسبة ناقصة، والجملة التامة تتضمن نسبة تامة.

والثاني: أن الجملة التامة موضوعة لقصد الحكاية والإخبار أما الجملة الناقصة فموضوعة للتخصيص والتضيق لا للنسبة الناقصة"[5]، والنسبة عندهم هي علاقة نحوية كالصفة والإضافة، أو علاقة معنوية تنسجم مع الذوق العام، أما الرأي الثاني الذي يدلّ على التضييق والتخصيص فمثاله قولنا (كتاب محمد) فهذه الجملة تدلّ على الجزء الخاص من الكتاب بكونه لمحمد، وقولنا (الرجل العالم) فهذه الجملة تدل على تضييق مفهوم الرجل بكونه عالما، علماً بأن الكتاب يشتمل على أجزاء

---

(1) السيوطي: همع الهوامع: ١٢/١.

(2) حبلّص: البحث الدلالي، ص٣٤.

(3) مصطفى جمال الدين: البحث النحوي، ص٢٤٤.

(4) رشيد بلحبيب: مقومات الدلالة، ص٢.

(5) مصطفى جمال الدين: البحث النحوي، ص٢٤٥.

أخرى خاصة به وتدل عليه غير ملكيته لمحمد وكذلك الرجل نفيه من الخصال التي تدل عليه غير كونه عالماً، فقد يكون كريماً أو شجاعاً.

وقد اتفق النحويون والأصوليون على أن الفعل لابدّ له من زمان يحدث فيه "ولكن النحويين ربطوا هذا الزمان بالمسألة الصرفية، أما الأصوليون فربطوا هذا الزمان بالمسألة النحوية، والخلاف بين النحويين والأصوليين ليس في إنكار المدلول الزمني للجملة الفعلية، وإنما هو في تحديد الدال عليه، فالدال عليه عند النحويين هو الصيغة؛ ولذلك اعتبروا دلالة الفعل على الزمن دلالة تضمنيّة، والدال عليه عند الأصوليين هو سياق الجملة وقرائنها؛ لأن الفعل عندهم متضمنٌ للحدث"[1]، فالفعل عند النحويين يدل على نفسه بنفسه من خلال الصيغة الصرفية التي جاء فيها، أما عند الأصوليين فإن الفعل يكتسب دلالته من التركيب الذي جاء فيه ومن ارتباطه مع كلمات أخرى في سياق الجملة، وعليه فإن النحويين ينظرون إلى الكلمة داخل الجملة كما لو كانت مفردة مستقلة لا يُعنون بدلالتها النحوية من خلال التركيب في حين أن الأصوليين لا ينظرون إلى الكلمة إلا من خلال تآلُفها مع ما جاورها من كلمات.

فالسياق المقالي عند الأصوليين "فضفاض ومرن، فاللفظة وحدة في جملة، والجملة وحدة في العبارة، والعبارة وحدة في النصّ، والنصّ وحدة في الدليل الشرعي العام، الذي يشمل عندهم النصّ القرآني كلّه"[2].

وخلاصة ما نصل إليه من موضوع الدلالة النحوية عند الأصوليين أنها دلالة "تصوريّه لا تصديقيه؛ لأنها من الدلالة الوضعية، فإذا سمعت ثاثاً أو ذاهلاً يقول: (جاء محمد)، أفهم منها نسبة المجيء إلى محمد، وإن كنت جازماً أن ذلك غير مراد للمتكلم[3]، فالمدلول النحوي إذن مدلول تصوري سابق على معرفة المراد، بمعنى أن المرء مجرد أن يسمع جملة فإنه يتصوّر دلالةً ما لهذه الجملة من خلال إقامة علاقة نحوية بين مفرداتها دون أن يُعنى بمدى تحقق هذه الدلالة في الواقع. وبما يتعلق بآيات الأحكام فإن دلالة المنطوق هي دلالة تصديقية لأن الدلالة مفهومه من النص مباشرة كتحريم الزنا. أما دلالة المفهوم فتندرج تحت الدلالة التصويرية؛ لأن الباب مفتوح أمام العقل لتصور الدلالة المرادة من النص، والأصولي يعتمد طريق اللغة والنحو لتحديد الدلالة المقصودة.

---

(1) مصطفى جمال الدين: البحث النحوي، ص١٦٨-١٦٩.

(2) محمد حبلص : البحث الدلالي : ٤٦.

(3) مصطفى جمال الدين: البحث النحوي، ص٢٨٥.

دلالة السياق:

تنبه الأصوليون إلى القرائن المصاحبة للسياق وأثر هذه القرائن في التوصل إلى الدلالة، ومن هذه القرائن ما هو لفظي (تحدثنا عنها في المبحث السابق)، "ومنها ما هو مقامي"[١].

أما السياق المقامي فيشمل سياق الزمان وسياق البيئة (المكان)، وحال المخاطِب والمخاطَب، وما اشتملت عليه القرائن الحالية التي تؤخذ بعين الاعتبار عند السعي للوصول إلى دلالة النص كالمناسبة التي قيل فيها النص مثلاً، فالأصولي يعي جيداً دور عناصر الأداء اللغوي في توجيه المعنى، ويدرك القيمة الدلالية لكلّ نصّ يعرض له، كما تنبه الأصوليون إلى ظاهرة الفواصل الصوتية وأثرها في توجيه المعنى "فدرسوا الوقف والابتداء والتفخيم والتنغيم والنبر"[٢]، فعند تلاوة قوله تعالى: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾[٣]، بالنبر والضغط على كلمتي (العزيز الكريم) فإن الدلالة التي تتولّد من هذا النبر (الصوتي) هي دلالة الإذلال والتحقير لا دلالة المدح والتكريم.

علاوة على ما تقدّم نلاحظ أن الأصوليين التفتوا إلى عناصر السياق الخارجي (سياق الحال)، "وأدركوا أثر كلّ عنصر منها في تحديد المعنى، وهو ما تجلّى عند عرضهم لقضايا دلالية مثل: تخصيص العام، وتقييد المطلق، وتأويل المشكل، وتوجيه صيغ الأمر أو النهي لتفيد معنى محدوداً من المعاني الكثيرة التي تحتملها الصيغة"[٤]، وسياق الحال يتسع ليشمل كلّ القرائن غير اللفظية التي تساعد على تعيين الدلالة المقصودة.

وقد نبّه الغزالي على القرائن الدالة حركة المتكلم، وانفعاله وتغيّر لونه، وتقطيب جبينه وحركات رأسه وتقلب عينيه"[٥]، هذا بما يتصل بأحوال المتكلّم، أما الحدث اللغوي نفسه فله أيضاً الأثر البالغ في توجيه الدلالة، وقد تعامل الأصوليون مع الحدث اللغوي كعنصر من عناصر السياق المقامي، "فاللفظ إذا ورد في نصّ شرعي انصرف المعنى إلى الدلالة الشرعية"[٦]، وقد يعتمد على الدلالة اللغوية للوصول إلى الدلالة الشرعية كما في ألفاظ الصلاة والزكاة والصيام والحج.

---

(١) حبلّص: البحث الدلالي، ص٥٦.

(٢) نفسه: ص٥٧.

(٣) الدخان: (٤٩).

(٤) حبلّص: البحث الدلالي، ص٦٠.

(٥) الغزالي: المستصفى، ٢/٤٢.

(٦) حبلّص: البحث الدلالي، ص٦٤.

وقد تنبّه الأصوليون كذلك إلى قرائن الحال التي تربط المتكلم بالمخاطب، فحال الخطاب بين القائد في الجيش والجند يحمل دلالة تختلف عن حال الخطاب بين المدّرس وطلابه، وقرائن الحال في خطاب القائد مع جنده في ساحة المعركة تختلف عنها في تدريب عسكري ناهيك عن طبيعة الموضوع الذي محور الكلام.

وقد نجد أن عدم تلفظ المتكلم أو سكوته عن الكلام يُعدّ قرينه غير لفظية تفيد معنى ما"[١]، فإذا ما أراد أحدهم الحديث إلى جمهور ما لكنه وجد الجمهور مشتغلاً عنه بالحديث الجانبي، فإنه يضمن مدّة من الزمن وينظر إلى جمهوره، فيفهم من صحته هذا أن اسمعوا، وتوقفوا عن الكلام.

ومثل هذا عُرف عند الأصوليين ما يُسمى بالمسكوت عنه، فقد فهموا من قوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٌ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ﴾[٢]، أن الأب يأخذ ما تبقى عن الثلث دون أن تنص الآية على ذلك، فغدا السكوت قرينة سياقية مقاميّة، بها تفهم الدلالة التي تساهم في استنباط الأحكام الشرعية وإقرارها.

وقد يتسع السياق المقامي للحدث اللغوي ليشمل البيئة المحيطة فتؤثر في توجيه الدلالات وإقرار الأحكام، ومن ذلك ما عُرف عن المالكية بعمل أهل المدينة "فاختلاف البيئة يمكن أن يعني اختلاف الحكم"[٣]، فهذا الشافعي يفتي لأهل العراق برأي في مسألة ما، وعندما ذهب إلى مصر نجده يفتي بخلاف ذلك في المسألة نفسها. وذلك لاختلاف البيئة.

أما الزمن فإنه يؤثر أيضاً في توجيه الدلالة، فلو قيلت جملة ما في بيئة ما في زمن ما، ثمّ قيلت الجملة نفسها في هذه البيئة في زمن متأخر لاكتسبت دلالة جديدة تتفق ومعطيات الزمن الجديد، فالزمن "عامل آخر له دخل في تحديد المعنى"[٤]، ولو أردنا التمثيل على ذلك من الأحكام الشرعية المتعلقة بأعمال المكلفين نجد في الأثر أنّ عمر بن الخطاب رضي الله عنه أوقف حدّ السّرقة لأنّ الوقت الذي توقف فيه عن إنفاذ حدّ السرقة كان وقت مجاعة، فالتمس عذراً للسارق لم يُلتمس في وقت الرخاء والنعمة، فالظروف الاجتماعية المحيطة بالحدث اللغوي لها كبير الأثر في تحديد الدلالة وفقاً للسياق المقامي.

---

(١) حبلّص: البحث الدلالي، ص٦٤.

(٢) النساء: (١١).

(٣) حبلّص: البحث الدلالي، ص٦٥.

(٤) نفسه: ص٣٩.

فنظرة الأصوليين للسياق المقامي (الاجتماعي) تلتقي ونظرة المحدثين إليه، فالمحدثون يرون أنه "لا يمكن تحديد معنى الكلام بمعزل عن سياق النشاط الإنساني المستمر"[1]، كما يرى (مالينوفسكي)، وقد أشار إلى أنّ معنى الكلام يمكن أن يتحدد بوضوح من خلال ثلاثة أنواع من السياقات[2]:

- الموقف الذي يرتبط فيه الكلام بالنشاط البدني.
- الكلام نفسه.
- الموضوع أو الموقف الذي استخدم الكلام للتعبير عنه.

وقد عبّر الأصوليون عن النوع الأول بـ(المساق الحركي)، وعبّروا عن النوع الثاني بـ(المساق اللغوي)، وعبّروا عن النوع الثالث بـ(المساق المقامي)[3].

وقد عرف المحدثون[4] من علماء اللغة العرب للسياق أنواعاً أهمها:

- السياق اللغوي: ويقصد به مجموعة العناصر المقالية أو اللفظية للحدث اللغوي، وتشمل الوحدات الصوتية والصرفية، والعلاقات التي تربط هذه الوحدات داخل الجملة وطريقة نطق الجمل وما يصاحبها من ظواهر صوتية من نبر وتنغيم وفواصل صوتية.
- سياق الحال أو الموقف: ويشمل مجموعة العناصر الحالية أو المقامية التي تتعلق بشخصية المتكلم وثقافته، وشخصية المتلقي وثقافته، كذلك الأشياء المتصلة بالكلام، ثمّ أثر الكلام على المشاركين وانفعالاتهم وكذلك الظروف المحيطة بالكلام كالبيئة والزمن.

والأصوليون عندما اختطوا لأنفسهم منهجاً يستنبطون من خلاله دلالات الجمل والتراكيب والألفاظ وصولاً إلى الأحكام المتعلقة بأفعال المكلفين جعلوا منهجهم في قنوات دلالية عبّروا عنها بمصطلحات خاصة بهم، فذكروا واضح الدلالة وغير واضح الدلالة، والعام والخاص، والمنطوق والمفهوم، والموافقة والمخالفة، ثمّ تحدثوا عن دلالة النص وإشارة النص وعبارة النص، ودلالة الاقتضاء. إلى غير ذلك من التفصيلات الدقيقة التي تعبّر عن وضوح المنهج وقدرته على استنباط الأحكام.

---

(1) حبلّص: البحث الدلالي، ص٣٠.

(2) نفسه: نقلاً عن فسكي، ص٦١.

(3) حبلّص: البحث الدلالي، ص٣٠.

(4) محمود السعران: علم اللغة، ص٣٤.

إن هدف الأصوليين من دراسة التراكيب والجمل يختلف عن هدف اللغويين والنحويين، وهذا الاختلاف لا يعني التباين أو التضاد، لكنّه يعني التمايز؛ إذ نجد الأصوليين في المسائل التي عنوا بها "أكثر دقة من النحويين"[1]، فهذا الفخر الرازي يعلي من شأن العربية ويبيّن أهميتها للفقهاء[2]. ولم يخرج الفقهاء عن فهم الرازي لأهمية اللغة غير ما نجده عند الغزالي من دعوته إلى الاعتدال في تحصيل علوم العربية وعدم الاستغراق في علومها،فهو لا يشترط في القضية "أن يبلغ درجة الخليل والمبرد وأن يعرف جميع اللغة ويتعمق في النحو، بل القدر الذي يتعلق بالكتاب والسنة ويستولي به على مواقع الخطاب ودرك حقائق المقاصد منه"[3].

ومع أن اللغة والنحو وعلومهما يمثلان الأساس في منهج الأصولي؛إلا أنه ليس مطلوباً منه أن يصبح لغوياً خالصاً أو نحوياً خالصاً،فيكفيه من علوم اللغة والنحو ما يؤدي الغرض الأصولي من الوصول إلى الدلالات واستنباط الأحكام،"فالعمل الأصولي يبحث وراء المعاني التي يستدل عليها من واقع الحياة وأحداثها لاستنباط الحكم وتطبيقه على ظاهر السلوك الإنساني"[4].

كما إنّ القواعد التي توصل إليها الأصوليون في فهمهم لدلالات الألفاظ والتراكيب اللغوية (بما عُرف بالدلالة النحوية عند الأصوليين) كانت باجتهاد منهم مبنية على استقرائهم للكلام العربي الفصيح ومعرفتهم التامة بأوجه دلالتها المختلفة"[5] سواء في دلالة المفردات كالاتصال والصفات، أو دلالة التراكيب كالجمل الخبرية والإنشائية، وقد أشار الأصوليون إلى مجموعة من المفاهيم كمفهوم الشرط والوصف والحصر والغاية وأمثالها"[6]، كما عرضوا للدلالة السياقية للنص بجملته من إشارة وعبارة واقتضاء، وبهذا وجدناهم سجلوا السبق على ذوي الاختصاص من اللغويين والنحويين في تقسيم الدلالة وإيضاح أنواعها وبيان مراتبها.

وفي مجال الأبحاث النحوية نجد للأصوليين مبادئ وآراء ومناقشات "إلا أنها في جملتها تتوقف على الدلالة وعلى ما هو مقرر من المبادئ الشرعية، بصرف النظر عن شكل التركيب من الناحية النحوية، فالأصوليون يتجهون إلى اللغة ومقصدها، ويحددون الدلالة بما يضبط الحكم، وتحرير المقصد المدلول عليه بالنص"[7] وهذا هو منهج الشافعي الذي شقّ لهم طريق استنباط الدلالات للوصول إلى الأحكام بطريق الدلالة النحوية.

---

(1) مصطفى جمال الدين: البحث النحوي، ص٥٠.

(2) الرازي: المحصول في علم الأصول: ١١٨/١. وتنظر أقوال الرازي والرد عليه في كتاب المزهر للسيوطي: ١١٥/١-١١٨. وإرشاد الفحول للشوكاني: ص١٥-١٦.

(3) الغزالي: المستصفى، ٦١٢/٢.

(4) أحمد عبد الغفار: التصور اللغوي، ص٨١.

(5) مصطفى جمال الدين: البحث النحوي، ص٥٣.

(6) نفسه: ص٥٣.

(7) أحمد عبد الغفار: التصور اللغوي، ص٨٩.

الفصل الثالث

أثر تعدد الإمكانات الإعرابية في دلالة آيات الأحكام

إثـــارة

أولاً: تعميم الدلالة

ثانياً: تخصيص الدلالة

ثالثاً: إطلاق الدلالة

رابعا: تقييد الدلالة

إشارة

- آيات الأحكام -

اتفق المسلمون على أن القرآن الكريم وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم هما الحجّتان على الناس في الفقه وفي غيره مما يحتاج إليه العباد في أمور الشريعة والعقيدة الإسلامية. والقرآن موضع اتفاق في نصّه – وإن اختلفوا في بيان أحكامه وتفسير آياته – أما السنّة النبوية فمع أنهم اتفقوا على اعتبارها حُجّة في الفقه، إلا أنهم اختلفوا في الطريق إليها وفي تخريج نصّها.

ولا ريب أنّ القرآن الكريم هو الدعامة الأولى والحجّة الكبرى، وقد تضمن القرآن آيات كانت موضع نظر في استنباط أحكام عملية تعالج أعمال المكلفين على صعيد العبادات، والمكاسب، والمناكح، والمواريث، والسياسات، والقضاء، وغيرها من الأحكام الفقهية التي يُعبرّ عن آياتها بـ " آيات الأحكام " .

وقبل أن نفصّل القول في آيات الأحكام نعرض لمفهوم الحكم الشرعي في اللغة والاصطلاح.

فالحكم لغة : مصدر الفعل حَكَمَ يَحْكُمُ، ويطلق على معنى العلم والفقه، كما يطلق على إتقان الفعل والإتيان به على الوجه الذي ينبغي فيه[١]. وأصل الحكم في اللغة بمعنى المنع وبذلك سُميت حَكَمة الدابة بهذا الاسم[٢]. وسُمي القاضي حَكماً لأنه يمنع المقضي عليه من مخالفة الأمر، والمُحْكَم أي المجرّب المنسوب إلى الحكمة[٣].

أما الحكم الشرعي في الاصطلاح فقد توسّع الفقهاء والمتكلمون (الشافعية / أهل الرأي) من الأصوليين في بيانه وشرحه وتعريفه، فقال بعضهم "هو خطاب الشرع إذا تعلق بأفعال المكلفين"[٤] وبهذا فإن الحكم الشرعي يعتمد على خطاب الله الشرعي ويخرج عنه كل خطاب غير شرعي كالإخبار عن المعقولات والمحسوسات، كما يخرج عنه خطاب الشرع المتعلق بذات الله تعالى أو صفاته أو أفعاله.

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، ١٤٤/١٢.

(٢) ابن فارس، مجمل اللغة، ٢٤٦/١. (وحَكَمه الدابة هي اللجام).

(٣) ابن منظور، لسان العرب، ١٤٤/١٢، ويُنظر المجمل لابن فارس، ٢٤٦/١.

(٤) الغزالي في المستصفى، ٥٩/١.

وقد أخذ على هذا التعريف أنه غير مانع، وبناء عليه فإن هذا التعريف لم يحظَ بالقبول عند الأصوليين، فقاموا بإضافة قيود جديدة حتى يصبح مانعاً من دخول غير الحكم الشرعي فيه، فأضافوا قيد "الاقتضاء والتخيير" فأصبح التعريف على النحو التالي "خطاب الله المتعلق بفعل المكلفين بالاقتضاء أو التخيير" ومن الذين عرّفوا الحكم بهذا التعريف فخر الدين الرازي[1]، والبيضاوي[2].

وعلى الرغم من إضافة قيد "الاقتضاء أو التخيير" لتجاوز ما أخذ على التعريف الأول، فقد أخذ عليه أنه غير جامع وذلك لوجود أحكام ليس فيها طلب أو تخيير، وإنما هي واجبة كحكم إقامة الصلاة عند دلوك الشمس لقوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾[3]، ومن هنا مال بعض الأصوليين إلى إضافة قيد آخر يدخل الحكم الوضعي في مدلوله صراحة لتجاوز الإشكال الذي أخذ على التعريف فغدا التعريف على النحو الآتي: "خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع ". ومن الذين قالوا بهذا: ابن الحاجب، والإسنوي، والمطيعي والشوكاني[4]. وحرف العطف في التعريف الأخير لا يفيد التشكيك أو التخيير وإنما يفيد التنويع والتقسيم، فلا يصح التعريف إلا باجتماع هذه الأقسام وإلا كان التعريف معيباً[5].

وقد أجمع الفقهاء على مفهوم الحكم الشرعي بصورته الأخيرة وبأقسامه الثلاثة مجتمعة؛ لأنه خاص بأفعال المكلفين من العباد، فيخرج منه ما يتعلق بذات الله وصفاته، كما يخرج منه ما يتعلق بذوات المكلفين والجمادات، ويخرج منه أيضاً ما ورد من القصص القرآني من حكاية لأحوال الأمم الغابرة، وكلّ هذا ليس بأحكام.

وتحسن الإشارة هنا إلى نظرة كل من الفقهاء والأصوليين إلى الحكم الشرعي، فالحكم عند الأصوليين يكون علماً على نفس الخطاب، فهم ينظرون إلى ذات الحكم وهو خطاب الشارع

---

(١) المحصول في علم الأصول، ١/١٥. ويُنظر : عبد الرحمن تيلخ ، الرخصة وعلاقتها بالأحكام والأدلة الشرعية، ص٩٠، رسالة ماجستير / الأردنية.

(٢) منهاج الوصول في نهاية السول، ١/٤١. ويُنظر: عبد الرحمن تيلخ، الرخصة وعلاقتها بالأحكام والأدلة الشرعية، ص٩٠، مرجع سابق.

(٣) سورة الإسراء، آية (٧٨).

(٤) عبد الرحمن تيلخ، الرخصة وعلاقتها بالأحكام والأدلة الشرعية، ص٩١، مرجع سابق.

(٥) السبكي، الإبهاج، ١/٤٨. ويُنظر الزركشي: البحر المحيط ١/ ١١٨، والتفتازي في التلويح، ١/٣٨.

بالإيجاب أو التحريم أو الندب أو الكراهة أو الإباحة. كحكم إقامة الصلاة في قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ (1).

أما الفقهاء فالحكم عندهم هو مدلول خطاب الشارع وأثره المترتب عليه كالوجوب للصلاة والحرمة للزنا(2).

واستناداً إلى الراجح في تعريف الحكم الشرعي يتضح لنا أنّ الحكم الشرعي يُقسم قسمين :

- الأول : الحكم التكليفي.
- الثاني : الحكم الوضعي

أما الأول فهو ما اقتضى طلب فعل من المكلّف أو الكفّ عن فعل أو التخيير بين الفعل والترك(3). ومثال طلب الفعل قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾ (4)، ومثال طلب الكف عن الفعل قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾(5)، ومثال التخيير بين الفعل والترك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ (6).

فالمحرم هنا ليس ملزماً بالصيد لأن طبيعة الأمر المطلوب ليس من الأمور واجبة الفعل، ولكن إن أراد فله ذلك، فالطلب جائز لا واجب. وقد منح أسلوب الشرط هنا معنى التخيير.

ويقسم الحكم التكليفي عند جمهور الأصوليين إلى خمسة أقسام هي(7):

١- الإيجاب : ويتعلق به الواجب، والواجب ما يمدح فاعله ويذم تاركه قصداً.

٢- الندب : ويتعلق به المندوب، والمندوب ما يمدح فاعله ولا يذم تاركه.

٣- التحريم : ويتعلق به الحرام، والحرام ما يذم فاعله ويمدح تاركه.

٤- الكراهة : ويتعلق به المكروه، والمكروه ما يمدح تاركه ولا يذم فاعله.

٥- الإباحة : ويتعلق به المباح، والمباح هو الفعل الذي لا يتعلق بفعله مدح ولا ذم.

---

(1) سورة البقرة، آية (٤٣).

(2) الخضري، أصول الفقه، ص٢٣.

(3) عبد الوهاب خلاف: أصول الفقه، ص١٠١. ويُنظر وهبة الزحيلي : مباحث الحكم، ص٧٥.

(4) سورة البقرة، آية (٤٣) .

(5) سورة الإسراء، آية (٣٣).

(6) سورة المائدة، آية (٢) .

(7) الشوكاني : إرشاد الفحول، ١ / ٤٩.

ونشير هنا إلى أن الأحناف يجعلون الحكم التكليفي سبعة أقسام إذ يقسمون الواجب إلى قسمين: الفرض والواجب، ويقسمون المكروه إلى قسمين: المكروه تحريماً، والمكروه تنزيهاً[1]. ويعود سبب هذه الزيادة عند الأحناف إلى اختلاف المعايير المقيدة في قسمة الأحكام التكليفية عند كل فريق، ولا يعني هذا أن ما ذكره المتكلمون الشافعية كان ناقصاً[2]. ويرى الغزالي أنّ الخلاف في تقسيم الحكم التكليفي بين الفقهاء والمتكلمين يرجع حاصله إلى اللفظية[3]، حيث إن المتكلمين من الأصوليين لا ينكرون أن الوجوب فيه ما ثبت بطريق قطعي، فلم يخصّوا الأول (المكروه تحريماً) باصطلاح يميزه من الثاني (المكروه تنزيهاً) كما فعل الفقهاء من الأصوليين.

أما الحكم الوضعي فهو ما استفيد بواسطة نصب الشارع علماً مُعرّفاً لحكمة[4] أي أن الشرع وضع أموراً سميت أسباباً وشروطاً وموانع تعرف عند وجودها أحكام الشرع من إثبات أو نفي، فالأحكام توجد بوجود الأسباب والشروط ، وتنتفي لوجود الموانع وانتفاء الأسباب والشروط[5].

ويعرف الحكم الوضعي بأنه خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين لا بالاقتضاء ولا بالتخيير[6]. وسُمي الحكم الوضعي بهذا الاسم (لأنه شئ وضعه الله تعالى في شرائعه، لا أنه أمر به عبادة ولا أناطه بأفعالهم[7]. وبهذا يتميز الحكم الوضعي عن الحكم التكليفي الذي كلّف الله به عبادة بالإقتضاء أو التخيير. ويطلق بعض الأصوليين على الحكم الوضعي اسم (خطاب الإخبار) ويعلل الطوفي (حنفي) سبب هذه التسمية بقوله " وأما معنى الإخبار فهو أن الشارع بوضع هذه الأمور أخبرنا بوجود أحكامه وانتفائها عند وجود تلك الأمور أو انتفائها"[8].

---

(1) أبو زهرة : أصول الفقه، ص٤٤. ويُنظر الخضري : أصول الفقه، ص٣٦.

(2) عبد الجليل ضمرة : الحكم الشرعي بين أصالة الثبات والصلاحية ، ص٢٣.

(3) المستصفى : ١ / ٦٦.

(4) الطوفي: شرح مختصر الروضة، ١/ ٤١١. ويُنظر : الرخصة وعلاقتها بالأحكام والأدلة الشرعية، عبد الرحمن تيلخ.

(5) المصدر السابق نفسه، ١ / ٤١١.

(6) المصدر نفسه، ٤١١/١.

(7) القرافي: تنقيح الفصول، ص٧٩.

(8) شرح مختصر الروضة، ٤١٢/١.

ويقسم الحكم الوضعي إلى أقسام عدّة ، قصرها بعضهم على ثلاثة أقسام هي السبب، والشرط، والمانع[1]. وجعلها بعضهم ستة أقسام وزاد : الصحة والبطلان، والعزيمة، والرخصة[2].

الحكمة من مشروعية آيات الأحكام :

شاع استعمال عبارة "أحكام القرآن " كما شاع استعمال عبارة "آيات الأحكام"، أما الأول فعند أهل السنة وأما الثاني فعند الشيعة الإمامية[3].

أما عدد آيات الأحكام التي كانت موضع اهتمام الفقهاء قديماً وحديثاً فيصل إلى خمسمائة آية: يقول حاجي خليفة معرفاً بكتاب (أحكام القرآن) لأبن العربي: "وهو تفسير خمسمائة آية متعلقة بأحكام المكلفين"[4].

اتفق الفقهاء على أن أول من دوّن كتاباً في آيات الأحكام هو الإمام الشافعي ت (٢٠٤هـ) تحت عنوان (آيات الأحكام) فهو رائد الأصوليين والفقهاء في تصنيف كتاب يجمع آيات الأحكام .

وقد اتبع الفقهاء أساليب عدّة في تبويب آيات الأحكام ، فمنهم من رتبها حسب السور، وهذا هو الغالب في كتب أحكام القرآن، ومنهم من رتبها حسب أبواب الفقه، كما فعل الخراساني صاحب (كنز العرفان)، حيث صنفها إلى: آيات العبادات وآيات المكاسب والعقود والإيقاعات وما يلحق بها، وآيات الأحكام، ومثل ذلك فعل الجصاص في أحكام القرآن. ومنهم من عرض لمواضيع فقهية متفرقة من خلال آيات اشتملت على أحكام. وهذا ما فعله محمد علي الصابوني في كتابه روائع البيان الذي اشتق منه في ما بعد كتاب (تفسير آيات الأحكام) الذي صنفه على شكل محاضرات متسلسلة .

استمر نزول الوحي على الرسول صلى الله عليه وسلم قرابة ثلاثة وعشرين عاماً ، أكمل الله فيها دينه، ومن جملة ذلك الأحكام العملية، وقد كانت التشريعات قليلة في مراحل الدعوة الأولى في مكة قبل الهجرة النبوية، ذلك أن المسلمين كانوا يعيشون مرحلة ضعف وصراع مع الكفار،

---

(١) الرازي في المحصول، ١٣٨/٤، أبو زهرة: أصول الفقه، ص٢٧.

(٢) الآمدي: الإحكام ، ١/ ١٧٢ – ١٧٦. ويُنظر الشاطبي في الموافقات، ١٨٧/١.

(٣) ذكر ذلك حاجي خليفة في كشف الظنون : ١ / ١٨– ٢٠، وأورد ابن العربي في مقدمة كتابه (أحكام القرآن) سرداً لستة عشر كتاباً جميعها معنونة بـ (أحكام القرآن) ، وجميع مؤلفيها من السنة.

(٤) كشف الظنون : ٣ / ١٠. وينظر :البحر الزخار :٧/١+٢٣٨/١.

"وهذا الظرف العصيب لا يسمح بتشريعات تفصيلية جزئية[1]. وكان التركيز في هذه المرحلة على بيان أصول الدين والدعوة إليها كالإيمان بالله ورسله واليوم الآخرة، وكذلك التركيز على مكارم الأخلاق كالعدل والإحسان والوفاء بالعهد والعفو، والخوف من الله وحده، كما ركزت الآيات في هذه الفترة على تجنب مساوئ الأخلاق كالزنا والقتل ووأد البنات "والتطفيف في الكيل والميزان والنهي عن كل ما هو كفر أو تابع للكفر"[2].

وإذا تدبرنا الأحكام التشريعية التي فصلتها المرحلة المكية من القرآن الكريم نلاحظ أنها تتعلق بالأصول العقائدية كتحريم ما ذبح لغير الله، ومحاربة الرذائل الخطيرة في الحياة الإنسانية . كما كانت هذه التشريعات العملية التفصيلية متعلقة بأمور الاعتقاد من جانب وبالهدف الأساسي من الدعوة – وهو منازعة الله في حكم – من جانب آخر. وقد أكدت الآيات المكية على تحريم الظلم وأكل مال اليتيم والإسراف والبغي، وقال تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[3]. وقال: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا...﴾[4].

وقد شرعت الآيات المكية الصلاة، وأمرت بالإحسان والإنفاق، وأصل مشروعية الصيام كان في مكة، "أما صوم شهر رمضان فكان في المدينة"[5] وهذه هي أصول العبادات، يقول الشاطبي: "اعلم أنّ القواعد الكلية هي الموضوعة أولاً، والتي نزل بها القرآن على النبي صلى الله علية وسلم بمكة ثم تتبعها أشياء بالمدينة كملت بها تلك القواعد التي وضع أصلها في مكة"[6].

والآيات المكية ترشد الناس إلى التفكير في الكون، وما أودع الله فيه من أسرار، "كما كثر ذكر قصص الأنبياء في القرآن المكي تسلية للرسول صلى اله علية وسلم"[7].

يعتبر التشريع المدني امتداداً للتشريع المكي ، وجاء الخطاب المدني في الغالب مبنياً على المكي إلا أن المدينة كانت تضم طوائف شتى من المهاجرين والأنصار والمنافقين والنصارى واليهود، فقد اتجهت الأحكام الشرعية في المدينة، إلى مواجهة هذه الطوائف ومخاطبتها بما يلائمها،

---

(1) عمار ساسي : في إعجاز القرآن الكريم، ص١١٩.

(2) المرجع نفسه، ص١٢٠.

(3) سورة الأنعام ، آية (١٥٢).

(4) سورة الفرقان، آية (٦٨).

(5) عمار ساسي: في إعجاز القرآن الكريم، ص١٢١.

(6) الموافقات، ١ / ٧٩.

(7) مناع القطان: التشريع والفقه الإسلامي، ص٦٣.

ووثقت رابط العقيدة بين المهاجرين والأنصار، وذكرت أوصاف المنافقين وحذرت منهم، "وكشفت أسرار اليهود من ظلم وقتل للأنبياء وصدّ عن سبيل الله وأخذ الربا وأكل أموال الناس بالباطل"[1].

وقد عالجت الآيات المدنية الأحكام العملية السابقة الذكر بسبب تغير وضـــع المـــسلمين، إذ شكل المسلمون بعد الهجرة مجتمعاً جديداً، وكونوا دولة فاحتاجوا إلى تـــشريعات تـــنظم مجـــتمعهم الجديد وتتناسب مع معطياته السياسية وروابطه الاجتماعية لتكتمل دولـــة الإســـلام، ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلاَمَ دِينًا﴾ [2]. لأجل هذا حظيت الآيات التي تتضمن أحكاماً عملية اهتمام الفقهاء[3]، والمفسرين"[4].

---

(١) عمار ساسي: في إعجاز القرآن الكريم، ص١٢٤. رسالة ماجستير، جامعة الجزائر.

(٢) سورة المائدة، آية (٣).

(٣) من هؤلاء: الشافعي (٢٠٤ هـ)، الجصاص(٣٧٠ هـ)، الهراسي (٥٠٤ هـ)، ابن العربي(٥٤٣ هـ)، القرطبي (٦٧١ هـ)، وغيرهم.

(٤) من هؤلاء : الطبري (٣١٠ هـ)، الطوسي (٤٦٠ هـ)، الطبرسي (٥٤٨ هـ)، الرازي (٦٠٦ هـ)، القرطبي (٦٧١ هـ)، وغيرهم.

أثر تعدد الإمكانات الإعرابية في دلالة آيات الأحكام:

عرضت هذه الدراسة في الفصل الثاني- المبحث الأول منهج الأصوليين في الوصول إلى الإمكانات الدلالية في النص حيث بينت الدراسة أن هذه الإمكانات تنقسم إلى ثلاثة حقول رئيسية هي:

- اللفظ باعتبار قوة الدلالة على المعنى (من حيث الوضوح وعدم الوضوح).
- اللفظ باعتبار طرق دلالته على المعنى (من حيث كمال المعنى وعدم كماله).
- اللفظ باعتبار وضعه للمعنى (من حيث الشمول ووجوه النظم).

وبعد النظر في هذه الحقول الثلاثة لاحظنا أن الحقلين الأول والثاني يختصان ببيان الدلالة اللغوية للألفاظ بمعنى أنها تبحث بدلالات الألفاظ بمستواها المعجمي وإن تعددت التقسيمات إلا أنها في النهاية تصب في جانب واحد هو الجانب اللغوي.

أما هذا الفصل فإنه يبحث في الجانب النحوي ويُجسِّد هذا عند الأصوليين ما جاء في الحقل الثالث (اللفظ باعتبار وضعه للمعنى) فالدراسة تهدف إلى بيان أثر تعدد الإمكانات الإعرابية في الدلالة، وتعدد الإمكانات من العناصر التي تؤثر في الدلالة بحسب الوضع، ولما أرادت الدراسة أن تبين مدى أثر تعدد الإمكانات الإعرابية في توجيه الدلالة عن الأصوليين اقتصرت في جانبها التطبيقي (الفصل الثالث) على الحقل الثالث من حقول الإمكانات الدلالية عند الأصوليين، هذا الحقل الذي يتصل بالعموم والخصوص والإطلاق والتقييد.

والألفاظ وفق ما وضعت له في أصل اللغة تدل على العموم مثل "لفظ (دابَّة) فقد وضع ابتداء للدلالة على كلّ ما يدبّ على وجه الأرض، ثمّ خصّه الاستعمال اللغوي بما يدبُّ عليها من ذوات الأربع، ولفظ (المتكلّم) فإنه وضع ابتداء لكل قائل أو متلفظ ثمّ خصّه الاستعمال اللغوي بالعالم بعلم الكلام، ولفظ (الفقيه) وضع في الأصل للفاهم ثم خصّه العرف بالعالم بمسائل الفقه[1]. ومن هنا قال الشاطبي: "لا كلام في أن للعموم صيغاً وضعية[2]، فهو يرى أن العام وضع في أصل اللغة للدلالة

---

[1] علي حسب الله: أصول التشريع الإسلامي، ص٢٤٣.

[2] الموافقات: ٣/٢٠٠ تحقيق عبد الله دراز.

على جميع افراده دون وجود قرائن تدل عليه، ويرى "أن التخصيص هو الذي يقع عندهم – الأصوليين- بالعقل والحسّ وسائر المخصّصات المنفصلة"[1]. وجمهور الأصوليين على خلاف ما ذهب إليه الشاطبي فهم يقولون بوجود صيغ للعموم[2] ومن هنا كثرت قرائن تخصيص الدلالة حتى قال بعضهم " إنّ تعميم الدلالات أقل شيوعاً في اللغات من تخصيصها وأقل أثراً في تطوّر الدلالات وتغيّرها[3].

ولذلك نجد الأصوليين يُصنّفون الإطلاق والتقييد تحت باب تخصيص الدلالة فقد " يرد اللفظ مطلقاً من أي قيد، وقد يرد مقيّداً بقيد.... فيندرج في الخاص المطلق والمقيّد والأمر والنهي"[4].

سنفصل ذلك من خلال التطبيق على آيات الأحكام حيث تهدف الدراسة إلى بيان أثر تعدد الإمكانات الإعرابية في تعميم الدلالة على الحكم الفقهي وتخصيصها ثم إطلاقها وتقييدها.

أولاً: تعميم الدلالة.

العام هو "اللفظ الواحد الدالّ من جهة واحدة على شيئين فصاعداً[5]، أي هو اللفظ الذي يدلّ بحسب وضعه اللغوي على شموله واستغراقه لجميع الأفراد والتي يَصْدُق عليها معناه من غير حصر، وقال أحمد بن فارس: "العام الذي يأتي على الجملة لا يغادر منها شيئاً"[6] وقد أطلق علماء اللغة المحدثون على التعميم (توسيع المعنى) والتوسيع عندهم يعني أن: يصبح مجال استعمال الكلمة أوسع من قبل[7].

---

(1) الموافقات: ٢٠٠/٣ تحقيق عبد الله دراز.

(2) ينظر: الغزالي المستصفي: ٥٥/٢، وينظر طاهر حموده: دراسة المعنى: ٢٣، علي حسب الله: أصول التشريع الإسلامي. عبدالوهاب خلاف: علم أصول الفقه: ١٨٢.

(3) إبراهيم أنيس: دلالة الأفاظ: ١٥٤، وينظر: أحمد مختار: علم الدلالة: ٢٤٣.

(4) عبد الوهاب خلاّف: علم أصول الفقه: ١٩١.

(5) الغزالي: المستصفى: ٤٧/٢ تحقيق إبراهيم رمضان.

(6) [الصاحبي: ٢٠٩.

(7) عبد الوهاب خلّاف: علم أصول الفقه: ١٨١، علي حسب الله: أصول التشريع: ٢٧١. طاهر حوده: دراسة المعنى: ٢٣، يوسف العيساوي: اثر العربية في استنباط الأحكام الفقهية: ٢٠٦.

ومع أن الشاطبي يرى بأن العموم لا صيغ له إلا أن الأصوليين أثبتوا له صيغاً[١]، وسمّاها بعضهم (ألفاظ العموم)[٢] وهذه الصيغ هي: أسماء الشرط والاستفهام والأسماء الموصولة وأسماء الجموع المعرفة بأل (غير العهدية) والجمع المعرّف بالإضافة ولفظ (كلّ) و (جميع) وما أضيف إليهما والنكرة الواقعة في سياق النفي أو النهي أو الشرط أو الاستفهام، والنكرة العامة فكلّ لفظ من هذه الألفاظ موضوع في اللغة وضعاً حقيقياً للدلالة على استغراق جميع أفراده وإذا استعمل في غير هذا الاستغراق كان استعمالاً مجازياً لا بدّ له من قرينة تدلّ عليه وتصرفه عن المعنى الحقيقي"[٣].

وإذا ورد في النص الشرعي لفظ عام ولم يقم دليل على تخصيصه وجب حمله على عمومه وإثبات الحكم لجميع أفراده قطعاً "فإن قام دليل على تخصيصه وجب حمله على ما بقي من أفراده بعد التخصيص[٤].

أما أثر تعدّد الإمكانات الإعرابية بكونها واحدة من القرائن المؤثرة في التعميم فنجد دلالتها على تعميم الأحكام الفقهية من خلال الشرط في سياق المبتدأ، والأسماء الموصولة والنكرة في سياق النفي والجمع المعرّف بالإضافة.

- الشرط في سياق المبتدأ:

قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[٥].

الشاهد قوله تعالى (والسارق والسارقة).

والأصوليون قبل أن يخوضوا في توجيه دلالة الآية استناداً لتعدد الأوجه الإعرابية، عرضوا لحدّ السرقة وشروطها ومتعلقاتها[٦].

وقد اتفق جمهورهم على أنّ السارق هو مَن أخذ المال على خفيّة من الأعين[٧]. وقد ظهر الخلاف بين الأصوليين والنحاة في توجيه دلالة الخطاب في الآية الكريمة، هل هي من باب التعميم

---

(١) إبراهيم أنيس: دلالة الألفاظ: ١٥٤، أحمد مختار: علم الدلالة: ٢٤٣.

(٢) عبد الوهاب خلاّف: علم أصول الفقه: ١٨٢، علي حسب الله: أصول التشريع: ٢٧٢.

(٣) عبد الوهاب خلاّف: علم أصول الفقه: ١٨٣.

(٤) عبد الوهاب خلاّف: علم أصول الفقه: ١٨١.

(٥) المائدة: ٣٨.

(٦) ابن العربي: أحكام القرآن: ٢/٨٨-١٠٢.

(٧) نفسه: ٢/٨٨.

أو التخصيص؟ ودلالتا التعميم والتخصيص تتبعان توجيه إعراب (والسارق والسارقة)، وقد تأوّل النحاة إعراب (السارق) من وجهين:

الأول: الرفع على أنّه مبتدأ، وفي الخبر وجهان: أحدهما: (فاقطعوا) أيديهما؛ لأنّ الألف واللام في (السارق) بمنزلة (الذي) فهي (أل) الجنس التي تفيد دلالة التعميم، بخلاف التي للعهد حيث تفيد التخصيص، إذ لا يراد به سارق بعينه، وهو مذهب الكوفيين[١].

والوجه الثاني في الخبر: أنّه محذوف، وتقديره: في الفرائض، أو فيما يُتلى عليكم منع سيبويه أن يكون الخبر (فاقطعوا) لأنّه لا يرى أن الفاء تزاد في الخبر إلا إذا كان المبتدأ اسماً موصولاً صلته جملة فعلية[٢] نحو قوله تعالى: ﴿وَمَا أَصَابَكُم مِّن مُّصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾[٣]. لذلك فإنه يرجّح الوجه الثاني في الخبر. وأكّد سيبويه رأيه هذا بقوله: "فإنّ هذا لم يُبنَ على الفعل ولكن جاء على مثل قوله: ﴿مَّثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ﴾[٤]. ثم قال: (فيها أنهار من ماء) فذكر أخباراً وأحاديث فكأنه قال: "ومن القصص مثل الجنّة" ... وكذلك (السارق والسارقة)"[٥]. وعلى هذا التوجيه فإنّ الآية تتكون من جملتين: اسمية: وهي قوله تعالى: (والسارق والسارقة) في الفرائض، وفعلية، وهي قوله تعالى: (فاقطعوا أيديهما). وهذه الجملة تفسّر وتبيّن الحكم في الجملة الأولى، وبتوجيه (السارق) وجهة الرفع تُحمل الدلالة على التعميم؛ أي "مَن سَرق فاقطعوا يده". وقد ذكر ابن العربي في أحكامه أنّ "تخصيص الجنس أفاد التعميم بحكم الحصر له عن غيره"[٦]. فحصر الجنس، وإعراب كلمة (السارق) تعلى أنها مبتدأ مرفوع يدلان على العموم. والآية وفق هذا التوجه تتضمن معنى الشرط، فالسارق بمنزلة مَن سرق "فهو يتضمن معنى الشرط والجزاء"[٧] لأنهما "غير موقتين"[٨] أي غير مُعينين فجاءا على العموم. "والكلام إذا كان فيه معنى الجزاء أو كانت الفاء فيه

---

(١) يُنظر: الأنباري: البيان ١/٢٩٠؛ معاني القرآن: ١/٢٢٣، الأنباري: البيان: ١/٢٩٠؛ واختاره الزمخشري في الكشاف: ١/٦١١-٦١٢؛ والعكبري في التبيان: ١٢٧.

(٢) سيبويه: الكتاب: ١/١٤٢.

(٣) الشورى: ٣٠.

(٤) محمد: ١٥.

(٥) سيبويه: الكتاب: ١٤٣.

(٦) ابن العربي: أحكام القرآن: ٢/٨٨.

(٧) الأنباري: البيان: ١/٢٩٠.

(٨) الفراء: معاني القرآن: ١/٢٢٣/ تحقيق البجاوي/ دار إحياء التراث العربي – بيروت/ ٢٠٠١ ط١.

مُنَزّلة على تقدير جوابه فإنّ الرفع فيه أعلى لأنّ الابتداء يكون له"[1]. فالآية استناداً لهذا التوجيه لا تفيد سارقاً بعينه، خلافاً لوجه النصب فيها.

الثاني: النصب على أنّه مفعول به لفعل متأخر. وهذا مذهب سيبويه[2] قال: "وقد قرأ أُناس[3] (والسارقَ والسارقةَ) و (الزانيةَ والزاني)[4]، وهو في العربية على ما ذكرت لك من القوّة، ولكن أبت العامة إلا القراءة بالرفع[5]. فسيبويه يفضّل القراءة بالنصب على قراءة العامة[6]. وأيّده في ذلك: الطبرسي[7] والألوسي[8] والقرطبي[9].

ولعلّ سيبويه فضّل وجه النصب من باب "زيداً أخبر به" لأنّ الأمر والنهي "يُختار فيهما النصب في الاسم الذي يُبنى عليه الفعل"[10] فالأصل عند سيبويه أن الفعل (اقطعوا) عمل في (السارق) ولكن (السارق) لم يُبنَ على الفعل[11]، فسبق فيها الرفع وبقي النصب على الإضمار "فكان ظاهر أمره ألا يأتي إلا منصوباً على حكم تقدير المفعول، ولكن رفعوه لأنّ الفعل لم يقع عليه بعد"[12]. وقد اختار سيبويه وجه النصب "لأنّ الفعل بالأمر أولى"[13].

إن قراءة (السارق) بالنصب تحمل دلالة الخصوص خلافاً مع وجه الرفع، قال الفرّاء: "لو أردت سارقاً بعينه كان النصب وجه الكلام"[14]. والرفع أقوى لأنّه يتضمّن معنى الشرط، والشرط يدلّ على العموم، فالآية لا تتحدث عن سارق بعينه، وإنّما تُشرّع لكلّ من تحدّثه نفسه بالسرقة،

---

(1) ابن العربي: أحكام القرآن: ٩٠/٢.

(2) سيبويه: الكتاب: ١٤٤/١، ويُنظر: النحاس: إعراب القرآن: ٤٩٥/١، العكبري: التبيان: ١٢٧.

(3) يشير إلى قراءة كلّ من: عيسى بن عمر، وابن مسعود.

(4) النور: (٢).

(5) الكتاب: ١٤٤/١، ابن العربي: أحكام القرآن: ٨٩/٢.

(6) الكشاف: ٦١٢/١.

(7) مجمع البيان: ٨٩/٦.

(8) روح المعاني: ١٣٢/٦.

(9) الجامع لأحكام القرآن: ١٦٦/٦.

(10) الكتاب: ١٣٧/١.

(11) نفسه: ١٤٣/١.

(12) ابن العربي: أحكام القرآن: ٩٠/٢.

(13) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٦٦/٦.

(14) الفراء: معاني القرآن: ٢٢٣/١.

فوجب أن يعمّ الجزاء لعموم الشرط "فالسرقة جناية والقطع عقوبة وربط العقوبة بالجناية مناسب وذكر الحكم عُقيب الوصف المناسب يدلّ على أنّ الوصف علّة لذلك الحكم"(١).

ومما يُستأنس به لتأكيد ذلك قراءة عبد الله بن مسعود (والسارقون والسارقات) (٢)، فلعل القراءة بالجمع تفيد العموم.

ويندرج تحت هذا الباب قوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾(٣).

ويصحُّ في إعراب (الزانية والزاني) ما صَحَّ في إعراب (والسارق والسارقة). وقد ربط الأصوليون والمفسرون والنحاة بين هاتين الآيتين وعرضوا للوجوه وللدلالات ذاتها(٤).

وبعد استقراء آراء النحاة والمفسرين يحسن أن أسجل الملاحظة التالية: فيما يتعلق بوجه الرفع لا خلاف بين الآيتين من حيث الدلالة. أما فيما يتعلق بوجه النصب فإن الباحث يرى أن وجه النصب على إعمال الفعل المتأخر قد يكون مقبولاً في هذه الآية من سورة النور أكثر مما هو عليه في الآية السابقة من سورة المائدة. إذ يصح التقدير: "اجلدوا الزانية والزاني" فيستقيم المعنى دون تأويل".

فَالموقع الإعرابي لكلمة (السارق) على أنّها مبتدأ دلّ على العموم؛ للابتداء بها أولاً ولتضمّنها معنى الشرط ثانياً. ولا يقتصر العموم على المبتدأ المتضمّن لمعنى الشرط إنما يقع في البدل أيضاً كما سيأتي.

- الأسماء الموصولة:

والبدل إذا وقع في لفظ من ألفاظ العموم فإنّه يدلّ على العموم أيضاً ويقع تحت هذا النمط قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾(٥).

---

(١) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب: ٢٢٣/١١.

(٢) الفراء: كعاني القرآن: ٢٢٣/١؛ ابن العربي: أحكام القرآن: ٨٩/٢.

(٣) النور: (٢).

(٤) ابن العربي: أحكام القرآن ٢٧٩/٣ وقال: "هي مثل آية السرقة إعراباً وقراءة ومعنى، كفّـة كفّـة". العكبـري: التبيان: ٢٧٨. الفرّاء: معاني القرآن: ٢١٠. سيبويه: الكتاب: ١٤٣/١.

(٥) آل عمران: ٩٧.

فالآية تدلّ على العموم وقرينة العموم قوله (مَن) والشاهد في الآية إعراب كلمة (من) في قوله تعالى (من استطاع)، فقد ذكر النحاة والمفسرون في إعرابها ستة أوجه هي:

البدل بنوعية: (بعض من كل) على تقدير: "من استطاع منهم" وهو عام مخصوص، وبدل (بدل كل من كل)، وهو عام أريد به الخصوص، والفرق واضح بين الدلالتين، وهذا رأي الشافعي[1].

والوجه الثالث أنها خبر لمبتدأ محذوف تقديره: "هو من استطاع، والجملة بدل أيضاً[2].

والرابع: أنها مفعول به الفعل محذوف والتقدير: "أعني من استطاع" وهو مأخوذ على وجه البدل أيضاً لأن كل ما جاز إبداله مما قبله جاز قطعه إلى الرفع أو النصب"[3].

والخامس: أنها فاعل للمصدر (حج)، والمصدر مضاف لمفعوله، والتقدير: "ولله على الناس أن يحج من استطاع منهم سبيلا البيت"، وهذا الوجه مردود عند الجمهور[4] من حيث الإعراب ومن حيث المعنى، أما من حيث الإعراب: فإنه لا يجوز إضافة المصدر للمفعول به مع وجود الفاعل في الجملة[5]، فلا يجوز أن تقول (يعجبني ضربُ عمرو زيدٌ) والصواب: (يعجبني ضرب زيدٍ عمراً)، ومثاله في القرآن الكريم قوله تبارك وتعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ﴾[6].

وأما من حيث المعنى فإن هذا الوجه الإعرابي يؤدي إلى تكليف الناس جميعهم، مستطيعِهم وغيرِ مستطيعِهم أنْ يَحُجَّ مُستطيعُهم، فليزم من ذلك تكليف غير المستطيع أن يحجّ المستطيع[7]، بمعنى: أنه على غير المستطيع أن يأمر المستطيع بالحج، وهذا غير وارد عند الفقهاء[8].

و(مَن) في الآراء الخمسة السابقة الذكر موصولة بمعنى (الذي).

---

(١) السمين الحلبي: الدر المصون: ٢/١٧١.

(٢) العكبري: التبيان: ٨٤.

(٣) السمين الحلبي: الدر المصون: ٢/١٧١.

(٤) ابن الجوزي: زاد المسير: ٢/٨، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٤/١٠٠؛ السمّين الحلبي: الدر المصون: ٢/١٧٢.

(٥) ابن هشام: أوضح المسالك: ١/٤٠٧، تحقيق إميل يعقوب، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٩٩٧.

(٦) البقرة: ٢٥١، الحج: ٤٠.

(٧) مذهب مالك أن الرجل إذا وثق بقوته لزمه الحج، وقال الضحاك: إذا قدر أن يؤجر نفسه فهو مستطيع/ يُنظر الكشاف للزمخشري: ١/٣٨٢.

(٨) العكبري: التبيان: ٨٤.

وهناك من يرى أنها شرطية وجوابها محذوف[1]، والتقدير: من استطاع فليحج" وأصحاب هذا الوجه يستدلون على تأييد رأيهم بالشرط الذي بعده، وهو قوله تبارك وتعالى: ﴿وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾[2]. وإذا تجاوزنا الوجه الخامس لما بينا من أوجه ضعفه نلاحظ أن الأوجه الخمسة المتبقية إن لم تكن بدلاً فإنها تدور في فلكه فجميعها تؤدي دلالة واحدة مفادها أن الحج واجب على المستطيع فالإمكانات الإعرابية مُتعددة وجميعها تدلّ على وجوب الحج لعموم المستطيعين. وقد أشار الفقهاء إلى شروط الاستطاعة المادية والبدنية وفَصّلوا القول فيها"[3].

وإذا اتبعنا الدقة في الدلالة على الحكم الفقهي نأخذ بالوجه الأول القائل بأنها بدلُ بعضٍ من كل، فالمستطيع القادر مادياً وجسدياً مُبدلٌ من الناس عامة، وهو ما أراده الشافعي بقوله: "عام مخصوص"[4].

- الإحالة بالضمير في عطف التراكيب:

ومن العناصر التي تحمل دلالة العموم وفق تعدد الإمكانات الإعرابية (الضمائر) ذلك أن مرجعية الضمير تقتضي التعدّد، والتعدد ينتهي إلى تحديد رابط، والرابط في الآية يدلّ على العموم من ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾[5].

الشاهد قوله تعالى: (فلم تجدوا) حيث اختلف المفسرون في عودة الضمير، فهل يعود على جميع ما ذكر من الحالات المذكورة؟ أو يستثنى منه المريض مع وجود الماء؟ فقد ذهب الفقهاء في ذلك مذهبين:

---

(1) السمين الحلبي: الدر المصون: ٢/١٧٢.

(2) آل عمران: ٩٧.

(3) أبو حيان: البحر المحيط: ٣/١٣-١٤، ابن العربي: أحكام القرآن: ١/٣٠٨-٣١١، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٤/١٠٠-١٠٤.

(4) السمين الحلبي: الدر المصون: ٢/١٧١.

(5) النساء: (٤٣).

الأول: أن الضمير يعود على الحالات الأربع المذكورة ابتداء من كلمة (مرضى) حتى (لامستم النساء)، وعليه فإنّ المريض والمسافر والمُحدِث والملامس[1] يجوز لهم ذلك في حال عدم وجود ماء، أمّا إذا وُجد الماء بما يكفي الحاجة فلا يجوز لهم التيمم وعليهم استعمال الماء للغُسْل والوضوء، بمن فيهم المريض - وإن كان يتأذى من الماء بِمَرضه - وعليه يُصبح المعنى: "للمريض والمسافر والمُحدث وملامس النساء أن يتيمم في حال عدم وجود ماء، فإن وُجد الماء يبطل التيمم ويجب استعمال الماء"[2].

ويترتب على عودة الضمير إلى الجميع بمن فيهم المريض حكم فقهي مؤدّاه: أن المريض لا يجوز أن يتيمم إذا وجد الماء، وإن كان يتأذى من استعمال الماء. ذهب إلى ذلك عطاء[3]، وروى الطبرسي أن الحسن لا يرخّص للجريح التيمم[4]. وخالف جمهور الفقهاء ذلك.

الثاني: وهو رأي جمهور الفقهاء[5]، إذ يرون أن الضمير في (تجدوا) يعود على ثلاث حالات من الأربع المذكورة، وهي: المسافر والمُحدث والملامس فهم يخرجون من ذلك المريض؛ لأنّه ذو خصوصيّة تتمثّل في كونه قد يتأذى من الماء في حال وجوده: فهم يُرخصون له التيمّم مع وجود الماء.

وذكروا للمريض حالتين يحق له التيمم مع وجود الماء؛ الأولى: إذا كان عاجزاً عن تناول الماء ولم يجد مَن يُناوله. الثانية: إذا خاف من ضرر الماء[6].

---

(1) ذكر الفقهاء آراء عديدة في تفسير الملامسة، فمنهم من ذكرها بشهوة أو قُبلة، ومنهم من قال: الجماع (يُنظر: أحكام القرآن لابن العربي: ٤٦٤/١؛ الكشّاف للزمخشري: ٥٠٤/١؛ الجامع للقرطبي: ١٦٠/٥).

(2) دقّق الفقهاء في شروط التيمم مع وجود الماء وعدمه، فعرضوا مثلاً للمتيمم إذا كان في صلاة ووجد الماء، هل يقطع صلاته ويتوضأ ثمّ يعيدها؟ قال أبو حنيفة: يجب أن يفعل، وأجاز له الشافعي أن يستمر في صلاته ولا يعيدها (يُنظر: ابن العربي: أحكام القرآن: ٤٦٥/١؛ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٦١/٥).

(3) السعدي: أثر الدلالة النحوية..ص١٨٣.

(4) مجمع البيان: ١٠٨/٣.

(5) ذهب إلى ذلك: ابن عباس وابن مسعود والسُدّي والضّحاك ومجاهد وقتادة إضافة لأصحاب المذاهب الأربعة (يُنظر: مجمع البيان للطبرسي: ١٠٨/٣).

(6) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٦٠/٥؛ ابن العربي: أحكام القرآن: ٤٦٥/١؛ الزمخشري: الكشاف: ٥٠٤/١؛ أبو حيّان: البحر المحيط: ٢٦٩/٣.

- **الجمع المعرف بالإضافة:**

ومما يدلّ على التعميم حروف المعاني وبخاصة إذا جاءت في سياق تعدد الإمكانات ذلك أن الحرف يحتمل معنيين أو أكثر، من ذلك حروف الجرّ نعرض لحرفين منها هما: إلى، حيث يـدلّ على انتهاء الغاية والباء حيث يَدلّ على الإلصاق وكلتا الدلالتين من باب من باب التعميم. أما (إلى) فتعرض له من خلال قوله تعـالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾[1].

الشاهد في هذه الآية حرف الجر (إلى) فقد اختلف الفقهاء في دلالته، فهو يدل على انتهـاء الغاية، ولكن الخلاف بينهم على دخول ما بعده في حكم ما قبله وعدم دخوله.

قال الجمهور بوجوب إدخال ما بعد إلى في حكم ما قبلها، ذهب إلى ذلك أبو حنيفة ومالـك والشافعي[2]. وحجتهم في ذلك أنّ ما بعد إلى يدخل في حكم ما قبلها وإذا كان من جنسه[3] فالمرفق جزء من اليد لأنّ اليد تطلق على كامل الذراع من رأس الأصابع إلى الكتف. واحتج الشافعي بـأنّ (إلى) بمعنى (مع) مستنداً إلى قوله تعالى: ﴿مَنْ أَنصَارِي إِلَى اللَّهِ﴾[4] أي مـع الله. وقولـه: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَى أَمْوَالِكُمْ﴾[5] أي مع أموالكم. وقد رفض بعضهم أن تكون (إلى) بمعنى (مع) مع قولهم بأنّ المرافق تدخل في الغسل أي ينطبق عليها حكم ما قبل (إلى). من هؤلاء: الزجاج[6]، العكبري[7]، ابن العربي[8].

---

(١) المائدة: (٦).

(٢) القرطبي: الجامع: ٤٤٣/٦؛ الطبرسي: مجمع البيان: ٣٣٠/٣؛ الفخر الرازي: مفاتيح الغيب: ١٦٢/١١.

(٣) أجاز ذلك سيبويه وابن هشام (يُنظر: القطربي: الجامع: ٤٤٣/٦؛ ومغني اللبيب: ١٠٤).

(٤) آل عمران: (٥٢).

(٥) النساء: (٢).

(٦) الطبرسي: مجمع البيان: ٣٣٠/٣.

(٧) التبيان: ١٢٢.

(٨) أحكام القرآن: ٥٠/٢.

وذهب بعض أصحاب مالك وزُفر من الأحناف إلى خلاف رأي الجمهور، وقالوا: إنّ المرافق لا تدخل في وجوب الغسل[١]. وأيّدهم في ذلك من النحاة السمّين الحلبي[٢]، وأصحاب هذا الرأي يميزون بين (إلى) و (حتى)، إذ الغالب أنّ ما بعد (إلى) لا يدخل بما قبلها، أمّا ما بعد حتى فيدخل[٣]. واشترط الزمخشري وجود قرينة لإدخال ما بعد (إلى) فيما قبلها أو إخراجه[٤]. ويندرج هذا على قوله تعالى (إلى الكعبين). في الآية نفسها وعدّ هؤلاء (إلى) حدّاً فاصلاً بين قبلها وما بعدها، وقالوا بأنّ المرافق حدّ الساقط لا حدّ المفروض[٥]. وقد صحّ الرسول ﷺ برواية الدارقطني أنّه كان إذا توضأ أدار الماء على فريضته[٦].

وأما الباء فنجدها في قوله تعالى: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾[٧].

الشاهد في الآية حرف الجر (الباء) في قوله (برؤوسكم) حيث اختلف النحاة والفقهاء في معنى حرف الباء، فذهب فريق إلى أنّ الباء تفيد معنى الإلصاق[٨]، والحكم الفقهي المترتب على ذلك المسح على الرأس أثناء الوضوء، وقد اختلف الفقهاء في المقدار الواجب مسحه من الرأس فقال مالك وأحمد بمسح الرأس كلّه[٩]، وقال أبو حنيفة يمسح ناصية الرأس وقدّر الناصية بربع الرأس[١٠]. وأجاز الشافعي المسح ولو على شعرة واحدة[١١]. حيث فسّر الباء بأنّها تفيد التبعيض[١٢]. والتبعيض لا حدّ له عندهم فيجوز منه القليل والكثير[١٣].

---

(١) الجصاص: أحكام القرآن: ٣٤١/٢؛ أبو حيان: البحر المحيط: ٤٥٠/٣.

(٢) الدر المصون: ٤٩٢/٢.

(٣) ابن هشام: مغني اللبيب، ٦٩١؛ السمين الحلبي: الدر المصون: ٤٩٢/٢.

(٤) الكشاف: ٥٩٨/١.

(٥) ابن العربي: أحكام القرآن: ٥٠/٢.

(٦) الزمخشري: الكشاف: ٥٩٨/١؛ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٤٣/٦.

(٧) المائدة: (٦).

(٨) الزمخشري: الكشاف: ٥٩٨/١؛ أبو حيان: البحر المحيط: ٤٥١/٣.

(٩) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب: ١٦٣/١١.

(١٠) الزمخشري: الكشاف: ٥٩٨/١؛ ابن العربي: أحكام القرآن: ٥١/٢.

(١١) ابن العربي: أحكام القرآن: ٥١/٢؛ أبو حيان: البحر المحيط: ٤٥١/٣.

(١٢) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٤٤/٦.

(١٣) ابن العربي: أحكام القرآن: ٥٢/٢.

وقد ضعّف عدد من النحاة وجه التبعيض محتجين أنه لو صحّ في هذه الآية لوجب أن يصح في آية التيمم في قوله تعالى: ﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾(١) ولم يؤثر عن أحدهم أنه أجاز الاكتفاء بالمسح على بعض الوجه(٢). فلا بُدّ أن يؤتى بالمسح على جميع موضع الغسل من الوجه(٣). وقد وصف العكبري من قال بالتبعيض بأنّه لا خبرة له بالعربية(٤).

وقد احتجّ من قال بمسح الرأس كاملاً بأنّ الباء زائدة لا معنى لها مستهدين بقوله تعالى: ﴿فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ﴾(٥) أي: يمسح السوق، وقوله تعالى: ﴿وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ﴾(٦) أي: هزّي جذع النخلة، وعليه فإنّ الباء تدلّ على استيعاب الرأس كلّه بالماء، وقد أجاز ابن تيمية أن تكون الباء للإلصاق مع دلالتها على استيعاب الرأس كاملاً بالماء(٧).

وذكر أبو حيان أنّ سيبويه(٨) والفرّاء أجازا مسح كامل الرأس على اعتبار أن الباء زائدة، ونقل عنهما أنهما احتجا بأقوال العرب: "نقره ونقر به، وهزّه وهزّبه، ومسحت رأسه وبرأسه، وكلّها بمعنى واحد"(٩). وبمثل هذا قال ابن هشام(١٠).

---

(١) المائدة: (٦).

(٢) أبو حيان: محمد بن يوسف (ت: ٧٥٤هـ): البحر المحيط: ٤٥١/٣. دار الكتب العلمية/ بيروت/ عناية صدقي محمد جميل.

(٣) القرطبي: الجامع: ٤٤/٦.

(٤) التبيان: ١٢٣.

(٥) ص: (٣٣).

(٦) مريم: (٢٥).

(٧) السعدي: أثر الدلالة: ١٠٩.

(٨) الكتاب: ٢١٧/٤.

(٩) البحر المحيط: ٤٥١/٣؛ ويُنظر: الدر المصون: ٤٩٣/٢.

(١٠) مغني اللبيب: ١٤٣.

ثانياً: تخصيص الدلالة

"الخاص هو اللفظ الدال على فرد واحد بالشخص أو النوع،مثل محمد أو رجل أو أفراد متعددة محصورة مثل ثلاثة، عشرة، قوم، رهط شريطة أن لا تستغرق هذه الأعداد جميع الأفراد[١]. فالخاص هو اللفظ الدال على محصور، وعرّفه السّرخسي بأنه كلّ لفظ موضوع لمعنى معلوم على الانفراد وكلّ اسم لمسمى معلوم على الانفراد[٢].

وتخصيص العام في اصطلاح الأصوليين هو "تبيين أن مراد الشارع من العام ابتداء بعض أفراده لا جميعها[٣] فقوله ﷺ "لا قطع في أقل من ربع دينار" تخصيص للعام في قوله تبارك وتعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ [٤]، فتخصيص العام لا يتمّ إلا بدليل أمّا إذا لم يقمّ الدليل فيبقى العام لما وضع له أصلاً.

وللتخصيص أدلة متصلة (لفظية) ومنفصلة (غير لفظية)، أما المتصلة فأبرزها: الشرط والاستثناء والوصف والغاية، وأما المنفصلة فأبرزها: العقل والعرف والنصّ وحِكْمَة التشريع [٥]،وقد يرد اللفظ الخاص مطلقاً من أيّ قيد، وقد يرد مقيّداً بقيد وقد يكون على صيغة الطلب أمراً ونهياً، "فيندرج تحت الخاص المطلق والمقيّد والأمر والنهي"[٦].

- الشرط: (إن، جواب إنْ، ما فيه معنى الشرط):

ويؤثر الشرط في تخصيص الدلالة بجميع عناصره سواء من خلال اسمه أو فعله أو من خلال جوابه أو من خلال ما يتضمنه معنى الشرط. والشرط من أظهر أدلّة التخصيص غير

---

(١) علي حسب الله: أصول التشريع الإسلامي: ٢٤٨، عبد الوهاب خلّاف: علم أصول الفقه: ١٩١.

(٢) أصول السرخسي: ١/١٢٤-١٢٥، وينظر: يوسف العيساوي: أثر العربية في استنباط الأحكام: ١٦٠.

(٣) عبد الوهاب خلّاف: علم أصول الفقه: ١٨٦.

(٤) المائدة: ٣٨.

(٥) عبد الوهاب خلّاف: علم اصول الفقه: ١٨٧-١٨٨.

(٦) الغزالي: المستصفى: ٢/١٩٥ وما بعدهخا، علي حسب الله: اصول التشريع الإسلامي: ٢٧٥ وما بعدها؛ يوسف العيساوي: اثر العربية في استنباط الأحكام الفقهية: ١٦٣ وما بعدها.

المستقلة[1]. أما اسم الشرط وفعله فيظهر من خلال قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾[2].

الشاهد في الآية قوله (أحد) ، وفي إعرابها وجهان:

الأول: مبتدأ مرفوع، وهو مذهب الكوفيين[3]، قال به الفرّاء[4]، وأيدهم من البصريين الأخفش[5]. وقد خطأ الزجاج مذهب الكوفيين لأنّه يرى أنّ "(إنْ) الجزاء لا يتخطى ما يرفع بالابتداء، ويعمل فيما بعده"[6] والصواب عنده أن (أحد) فاعل لفعل محذوف والتقدير "إن استجارك أحد"[7]. ومعنى كلام الزجاج أنّ (إن) من عوامل الأفعال ولا تدخل على الأسماء، وإننا إذا رفعنا (أحد) على الابتداء فإننا نفصل بين (إن) الشرطية ومعمولها. وإلى ذلك ذهب النحاس[8]. وجمهور البصريين[9].

وحجّة الكوفيين في رفع (أحد) على الابتداء أنّ (إنْ) هي "الأصل في باب الجزاء"[10] قال الفرّاء: "وذلك سهل في (إنْ) خاصة دون حروف الجزاء، لأنها شرط وليست باسم"[11].

إن القول بإعراب (أحد) على أنها مبتدأ يحمل دلالة التخصيص أو التعيين فالجملة تبدأ بالنكرة (أحد) ومع أنّ النكرة تفيد التعميم إلا أنها في سياق الشرط تدل على معيّن، وهو شخص جاء طالباً الإجارة، وهذا لا يعني طلب الأمان على إطلاقه من أمان على النفس والمال والتمتع بالحياة، إنما هي خاصة بمن "يريد سماع القرآن والنظر في الإسلام، أو خاصة بأمير"[12] وإجارة أيّ واحد

---

(1) عبد الوهاب خلاّف: علم أصول الفقه: ١٨٧.

(2) التوبة: (٦).

(3) الأنباري: الإنصاف: مسألة (٨٥): ٢/٦١٥.

(4) معاني القرآن: ١/٣٠٥.

(5) الإنصاف: ٢/٦١٦.

(6) الطبرسي: مجمع البيان: ١٠/١٥.

(7) الزجاج: إعراب القرآن: ١/٣٧.

(8) النحاس: إعراب القرآن: ٢/٥.

(9) الإنصاف: ٢/٦١٦.

(10) الإنصاف: ٢/٦١٦.

(11) الفراء: معاني القرآن: ١/٣٠٤.

(12) ابن العربي: أحكام القرآن: ٢/٢٨٣.

من هؤلاء جائز؛ لأنّه مقدّم للنظر والمصلحة"[1] دلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ﴾ نستنتج من هذه الآية الكريمة أنّ المستجير شخصٌ خرج عن جماعته لغرضٍ ما فطلب الأمان لوقت معين حتى يُحقق هدفه ثم يريد العودة بعد ذلك إلى جماعته إلى مأمنه.

الثاني: تعرب كلمة (أحد) فاعلاً، وقد اختلف النحاة في فعله. فقال البصريون: هو محذوف دلّ عليه الموجود[2]. وتعليل ذلك الفعل عندهم "أنّه لا يجوز أن يفصل بين حرف الجزم وبين الفعل باسم لم يعمل فيه ذلك العقل"[3] والبصريون لا يُعملون الفعل الموجود بالاسم المتقدم عليه: لأنه لا يجوز عندهم تقديم ما يرتفع بالفعل عليه، وبدون تقدير فعل محذوف يبقى الاسم مرفوعاً بلا رافع وذلك لا يجوز"[4]. وهذا عندهم خاص في (إنْ) لأنها أمُّ حروف الشرط[5]. ذهب إلى ذلك الزمخشري، يقول: "أحد" مرتفع بفعل الشرط مضمراً، يفسّره الظاهر تقديره: "وإن استجارك أحد استجارك"، ولا يرتفع بالابتداء؛ لأنّ (إنْ) من عوامل الأفعال لا تدخل على غيره"[6]. وأيّده الأنباري[7]، واختاره الرازي[8]، والعكبري[9]، وابن يعيش[10].

والكوفيون يجيزون إعراب (أحد) فاعلاً، ولكن دون تقدير فعل[11]، فالفعل الذي عمل في رفع (أحد) هو الفعل (استجارك) الموجود في الآية، وعليه تكون (أحد) فاعلاً مقدّماً. وأكّد الفراء أنّه يجوز تقديم الفاعل على الفعل في فعل الشرط، ولا يجوز ذلك في جواب الشرط[12]، فيجوز أن

---

[1] ابن العربي: أحكام القرآن: ٢٨٣/٢.

[2] الكتاب: ١٣٤/١، إعراب القرآن للنحاس: ١٣٤/٢، العكبري: التبيان: ١٨١، إعراب القرآن للزجاج: ٣٧/١.

[3] الأنباري: الإنصاف: ٦١٦/٢.

[4] الأنباري: الإنصاف: ٦١٦/٢.

[5] الكتاب: ١٣٤/١، النحاس: إعراب القرآن: ٢١٣/٢.

[6] الكشاف: ١٧٥/٢.

[7] البيان في غريب إعراب القرآن: ٢٩٤/١.

[8] مفاتيح الغيب: ٢٢٧/١٥.

[9] التبيان: ١٨١.

[10] شرح المفصّل: ١٠/٩.

[11] الإنصاف: ٦١٥/٢-٦١٦.

[12] معاني القرآن: ٣٠٤/١.

نقول: "إنْ عبد الله يَقُمْ يَقُمْ أبوه" ولا يجوز القول: "إنْ عبد الله يقم أبوه يقم"[1]. وقد رفض البصريون هذا الوجه "لأنّ الجملة التي تلي (إنْ) يجب أن تكون فعلية"[2] في رأيهم.

إنّ خلاف البصريين والكوفيين في عامل (أحد) أهو الفعل الموجود (استجارك) أو المقدر (استجارك) لا يؤثر في الدلالة، فالطرفان في النهاية متفقان على أن إعراب (أحد) فاعل، وبإعراب (أحد) فاعلاً يكون التركيز على الفعل (استجارك) سواء أكان مقدراً أم معيناً، ويكون ترتيب الآية من حيث الإسناد (وإن استجارك أحد من المشركين فأجره)، فيدخل المعنى في العموم، وتدل الإجارة على الحياة بعامة وما تشتمل عليه من نفس ومال وغير ذلك.

فتتحول دلالة الآية من الخاص إلى العام، وتصبح الإجارة صالحة لكلِّ شخص من المشركين وفي مناحي الحياة، من طلب الحفاظ على النفس والمال وتعلّم القرآن والتعرف إلى الدين إلى غير ذلك.

والآية لا تدلّ على العموم، إنّما هي خاص بأمير أو رسول من الكفّار أو طالب علم أو مَن يريد سماع القرآن دلّ على ذلك قوله تعالى ﴿فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ﴾. وتتحقق دلالة التخصيص من خلال اعتماد الوجه الأول على أن كلمة (أحد) مرفوعة بالابتداء.

ويقوّى هذا الوجه ما ورد في القرآن الكريم آيات مشابهة[3]، وما جاء في كلام العرب من مثل قولهم: "إنْ كَذِبٌ نجّى فصدْقٌ أخلق"[4]، ومنه قول الشاعر[5]:

فإنْ أنتَ لم ينفعْكَ علمُكَ فانتسبْ ... لعلّكَ تهديكَ القرونُ الأوائلُ

والتقدير: "فإنْ أنت لم تنفع لم ينفعْكَ علمك". والأمثلة على ذلك كثيرة[6].

---

(1) معاني القرآن: ١/٣٠٤.

(2) ذكر ذلك السيوطي في الهمع: ٢/٦٢؛ ابن هشام في شرح شذور الذهب: ٣٤٤؛ وابن عقيل في شرح الألفية: ٢/٣٧٠.

(3) يُنظر: النساء: (١٧٦).

(4) الميداني: مجمع الأمثال: ١/٦٩، ويُنظر: محمد هنادي: ظاهرة التأويل: ٢٥٩.

(5) عباس حسن: النحو الوافي: ٢/١٣٨.

(6) يُنظر: السيوطي: همع الهوامع: ٢/٩٥ وما بعدها؛ شرح الحاجب شافي ابن الحاجب: ٤/٤٨٤، تحقيق محمد عبد الحميد.

ولا تقتصر دلالة التخصيص في الشرط على اسمه أو فعله إنّما تظهر أيضاً من خلال جواب الشرط من ذلك قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ﴾(١).

فالشاهد قوله تعالى (إن ترك خيراً)، فقد اختلف النحاة والمفسرون في بيان جواب الشرط. وفيه أقوال:

الأول: أن جواب الشرط (الوصية) على تقدير حذف الفاء، أي "فالوصية للوالدين". ذهب إلى ذلك الأخفش(٢). واحتجّ بقول الشاعر:

من يفعلِ الحسناتِ اللهُ يَشكرُها … والشرُّ بالشّر عند اللهِ مِثلان(٣)

والتقدير "فاللهُ يشكُرها".

والمبرد لا يجيز حذف الفاء مطلقاً لا في ضرورة ولا غيرها، ويروي البيت السابق: من يفعل الخير فالرحمن يشكره(٤). أما سيبويه فقد أجاز حذف الفاء في الضرورة(٥). وقد ذهب الفرّاء والنحاس إلى ما ذهب إليه الأخفش على أن (الوصيّة) هي جواب الشرط بتقدير حذف الفاء. و(الوصية) وفقاً لهذا حُكمها الرفع على أنّها مبتدأ وخبرها شبه الجملة (للوالدين). ويكون الجار والمجرور (عليكم) في محل رفع نائب فاعل للفعل (كُتِبَ).

واستناداً لهذا التوجيه فإنّ الوصيّة في المواريث واجبة في حالة ترك المتوفى خيراً (مالاً) وفي هذا تخصيص لحكم الوصية، وعليه فالوصية ليست واجبة عند الموت في جميع الأحوال التي يكون عليها المتوفى إنّما هي خاصّة في حال ترك المتوفى خيراً(٦).

---

(١) البقرة: (١٨٠).

(٢) يُنظر: العكبري: التبيان: ٤٨؛ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٧٢/٢؛ السمّين الحلبي: الدر المصون: ٤٥٤/١.

(٣) البيت من شواهد سيبويه في الكتاب: ٦٤/٣ ونسبه لحسّان. ونسبه صاحب المغني لعبد الرحمن بن حسّان (المغني: ١٧٨/١) وهذا ما ذكره صاحب الخزانة: ٣٦٤/٢؛ وقيل لكعب بن مالك (يُنظر: إعراب القرآن للنحاس: ١١٩/١)؟

(٤) السمّين الحلبي: الدر المصون: ٤٥٤/١.

(٥) الكتاب: ٦٤/٣.

(٦) اتفق العلماء على أنّ المقصود بالخير المال، ولكنهم اختلفوا في وجوب الوصية على المسلم عندما تحضره الوفاة، أهي واجبة على الجميع أم على من ترك مالاً؟ كما اختلفوا في مقدار المال الذي يُوصي به. حول تفصيل هذا، يُنظر: (القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٧٢/٢-١٧٣؛ ابن العربي: أحكام القرآن: ٨٢/١-٨٣.

وذهب بعضهم إلى أنّ جواب (إنْ) مُقدّم عليها، وهو قوله تعالى (كُتب). أجاز ذلك النحاس[1]، والقرطبي[2]، وابن عطية[3]. ويرى هؤلاء أن جواب الشرط يجوز تقديمه إذا كان الفعل ماضياً[4]. والتقدير وفقاً لذلك "إن ترك خيراً كتبت الوصية للوالدين والأقربين". وأمّا تقديم جواب الشرط عليه فتفسيره "أنّ هذا المعنى مكتوب منذ الأزل"[5]، وأثبت عليكم في اللوح الأول الذي لا يدخله نسخ ولا يلحقه تبديل"[6]. ودلالة هذا الوجه على حكم الوصيّة أنّها واجبة مفروضة على الإنسان منذ البداية، ولكنها دلالة تخصيص مُقيَّدة بترك مقدار من المال. فالدلالة على الحكم في هذا الوجه تلتقي مع الدلالة في الوجه الأول.

وقدّر بعضهم جواب الشرط تقديراً على أنّه (الإيصاء) "المدلول عليه بقوله (الوصية للوالدين): أي: كتب هو، أي: الإيصاء"[7]. ذهب إلى ذلك العكبري، وقال: "ويجوز أن يكون جواب الشرط معنى الإيصاء لا معنى الكَتْب، وهذا مستقيم على قول من رفع الوصيةَ بكُتِبَ، وهو الوجه"[8].

وممن أخذ بهذا الوجه ابن عطية[9]، وقال القرطبي: (الإيصاء) جواب شرط لـ (إذا)[10]. وقد أنكر أبو حيّان الأندلسي تقدير جواب الشرط مع (إذا)، يرى أنّ هذا "يستلزم أن تكون (إذا) ظرفاً محضاً غير متضمّن الشرط؛ لأنّ إذا الشرطية لا يعمل فيها إلا جوابها أو فعلها الشرطي"[11]. ويكون إعراب (الوصية) وفقاً لهذا الوجه نائب فاعل لـ (كُتب). والتقدير عندئذٍ: "كُتبت الوصية عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الإيصاء للوالدين والأقربين".

---

(1) إعراب القرآن: ١١٩/١.

(2) الجامع لأحكام القرآن: ١٧٢/٢.

(3) يُنظر: الدر المصون: ٤٥٥/١.

(4) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٧٢/٢.

(5) السمّين الحلبي: الدر المصون: ٤٥٤/١.

(6) ابن العربي: أحكام القرآن: ٨١/١.

(7) الدر المصون: ٤٥٤/١.

(8) التبيان: ٤٨.

(9) الدر المصون: ٤٥٤/١.

(10) الجامع لأحكام القرآن: ١٧٢/٢.

(11) البحر المحيط: ١٩/٢، ويُنظر" الدر المصون: ٤٥٤/١-٤٥٥.

وهذا التوجيه يُثبت حالتين للوصية: الأولى: العموم، فالوصية واجبة على الجميع عند الموت، الثانية: الخصوص: فالإيصاء مشروط على الذي يترك مالاً والتخصيص أظهر من التعميم.

ويميل الباحث إلى الأخذ بهذا الوجه الأخير لقوّته في الدلالة على حكم الوصية في الإسلام، فقد ذكر العلماء أن الوصية واجبة[1] على المسلمين عند استشعار الموت بمرض أو غيره، هذا من جهة العموم. أما من جهة الخصوص فإنّ الوصيّة كانت خاصة بالوالدين، فنسخ الله تعالى من ذلك ما أحبَّ فجعل للذكر مثل حظِّ الأنثيين: وجعل للوالدين لكلّ واحد منهما السُّدس. هذا ما صحّ عن ابن عباس رضي الله عنه في ما ذكره ابن العربي في أحكامه[2].

وقد أيّد عدد من النحاة هذا الوجه منهم: العكبري[3]، الذي أكّد أنّ هذا الوجه مقدم على غيره من الوجوه. والسمّين الحلبي الذي قال: "وهذا أولى من تقدير عن يُقدِّرَه من معنى (كُتب)[4]. أي أنه يُفضّل هذا الوجه على الوجه الثاني الذي يرى أن جواب الشرط مقدّم (كُتب)". وهو رأي النحاس والقرطبي وابن عطية.

فجواب الشرط الراجح إذاً هو مقدّر (الإيصاء) وقال السمّين الحلبي (فليوص) ولا خلاف بينهما، فكلاهما يمنح الدلالة خصوصية توافر المال، وكلاهما يمنح الوالدين خصوصية أيضاً قبل النسخ وفق رواية ابن عباس فدلالة التخصيص أظهر من دلالة التعميم في الآية.

وقد يحمل دلالة التخصيص ما فيه معنى الشرط من ذلك قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾[5].

الشاهد: إعراب جملة (يتربصنَ) وقد ذكر النحاة والأصوليون في إعرابها خمسة وجوه:

الأول: تعرب هذه الجملة خبراً لـــ (الذين)، وتقدير المعنى على هذا الوجه "يتربَّصنَ بعدهم أو بعد موتهم"، والخبر في الآية ليس عين المبتدأ، فالذين توفوا الأزواج، واللائي يتربصْنَ الزوجات، إذ الخبر عند النحاة يجب أن يوافق المبتدأ، والبصريون ردّوا هذا الوجه.

---

(1) ابن العربي: أحكام القرآن: ١/٨٢-٨٣؛ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٢/١٧٢-١٧٤.

(2) ابن العربي: أحكام القرآن: ١/٨٣.

(3) التبيان: ٤٨.

(4) الدر المصون: ١/٤٥٥.

(5) البقرة: ٢٣٤.

الثاني: جملة (يتربصْنَ) خبر لمبتدأ محذوف، والتقدير: "أزواجهم يتربصْنَ" والجملة الاسمية "أزواجهم يتربصْنَ" في محل رفع خبر للمبتدأ (الذين). ذهب إلى ذلك المبرد(١). واختار هذا الوجه الزجاج(٢)، والنحاس(٣).

الثالث: جملة (يتربصْنَ) خبر لمبتدأ محذوف تقديره (بعدهم أو بعد موتهم)، وبهذا يكون تقدير المعنى: "والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجاً يتربصْنَ بعدهم أو بعد موتهم". ذهب إلى ذلك الأخفش(٤)، وأيّده كلّ من: الفارسي(٥)، والزمخشري(٦)، والفرّاء(٧).

الرابع: جملة (يتربصْنَ) خبر لمبتدأ محذوف تقديره (أزواجهم) (٨). أما الذين فخبرها متروك، وأجاز ذلك الفرّاء، يقول: "فذلك جائز إذا ذُكرت أسماء مضافة إليها فيها معنى الخبر أن تترك الأول ويكون الخبر عن المضاف إليه(٩) وأظن أن هذا الوجه هو الأقوى في الدلالة على الحكم المستخلص من الآية، ذلك الحكم المتعلق بالنساء اللائي مات عنهنّ أزواجهن "فالحديث معهن في الاعتداد بالأشهر"(١٠). والمعنى كما ذكر الفراء – والله أعلم- إنما أريد به :ومن مات عنها زوجها تربصت"(١١). وكأنّ الآية تتضمن معنى الشرط. فجاءت العبارة في غاية الإيجاز.

الخامس: جملة (يتربصْنَ) بيان للحكم لا محلّ لها من الإعراب، وهذا رأي سيبويه الذي قال بأن الخبر محذوف، وهو مقدّر قبل المبتدأ(١٢). وبهذا يكون معنى الآية: "فيما يتلى عليكم حكم الذين يتوفون منكم".

---

(١) أبو حيّان: البحر المحيط: ٢٢٢/٢. ويُنظر: النحاس: إعراب القرآن: ٢٦٩/١.

(٢) إعراب القرآن: ١٧٥/١.

(٣) إعراب القرآن: ٢٦٩/١.

(٤) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب: ١٣٤/٦.

(٥) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١١٨/٣.

(٦) الكشاف: ٢٧٨/١.

(٧) ابن هشام: مغني اللبيب: ٦٥٢/ تحقق مازن المبارك، ١٩٧٢م.

(٨) السمين الحلبي: الدر المصون: ٥٧٧/١.

(٩) الفرّاء: معاني القرآن: ١١٥/١.

(١٠) العكبري: التبيان: ٥٨.

(١١) الفراء: معاني القرآن: ١١٥/١.

(١٢) يُنظر: العكبري: التبيان: ٥٨/ مكيّ: المشكل: ١٣١/١/ الفريد: ٩٣/١.

وممّا يلاحظ على تعدد الإمكانات في هذه الآية أنّها جميعها تحمل دلالة واحدة وهي التخصيص يفيد الشرط، ذلك أنّ مدّة العِدّة محدودة بأربعة أشهر وعشرة أيام بلياليها خاصٌ بالمتوفي عنها زوجها دون غيرها من النساء.

- الاستثناء (إلاّ):

يُعد الاستثناء من أهمّ الأبواب النحوية التي تعمل على تخصيص الدلالة سواءٌ أكان الاستثناء متصلاً أو منفصلاً، وسواءٌ أكان المستثنى منه جملة أم كلمة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ(٤) إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِن بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾[١].

الشاهد في الآية قوله تعالى (إلا الذين تابوا) فقد اتفق النحاة[٢] والأصوليون على أن الجملة استثناء، ولكنهم اختلفوا في المستثنى منه، هل يعود إلى ما تقدّمه من جمل وهي (فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون) أو إلى الجملتين الثانية والثالثة، أو إلى الجملة الأخيرة فقط. ويعتمد ذلك على نوع (الواو) في قوله تعالى (وألئك هم الفاسقون) ويترتب على هذا الاختلاف اختلاف في الحكم الفقهي يتعلق بحق القاذف في الشهادة. وقد انقسم الأصوليون في هذه المسألة ثلاثة أقسام:

الأول: يرى أن الاستثناء راجع إلى الجملة الأخيرة (وأولئك هم الفاسقون) وهو رأي الأحناف[٣] حيث يرجعون الاستثناء إلى أقرب مذكور[٤] وهو الضمير (هم) وقد اختار أبو حيان ما ذهب إليه الأحناف، وأيدهم من النحاة المهاباذي. يقول أبو حيان: "واختار المهاباذي أن يعود إلى الجملة الأخيرة، وهو الذي نختاره"[٥] وأصحاب هذا الرأي جعلوا الاستثناء من الجملة الأخيرة

---

(١) النور: (٤+٥).

(٢) قال أبو حيّان: لم أرَ من تكلّم عليها من النحاة غير المهاباذي وابن مالك (البحر المحيط: ١٥/٨، دار الفكر).

(٣) يُنظر: ابن العربي: أحكام القرآن: ٢٩٣/٣؛ الطبرسي: مجمع البيان: ١٩٩/٧؛ أبو حيان: البحر المحيط: ١٥/٨؛ السمين الحلبي: الدر المصون: ٢٠٩/٥؛ الزمخشري: الكشاف: ٢٠٩/٣.

(٤) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٢٠/١٢.

(٥) أبو حيان: البحر المحيط: ١٥/٨.

بالنظر إلى الواو فيها على أنها للاستئناف، قال أبو حيان: "والظاهر أنّه كلام مستأنف"[١]، كما أيد وجه الاستئناف كلّ من العكبري[٢] والسمّين الحلبي[٣].

وسبب ترجيحهم أن الواو للاستئناف نفيهم أن تكون للعطف؛ ذلك أنهم يرون أنّ العطف إنما يكون بين متعاطفين متفقين في الحكم، وهذه الجملة مختلفة عمّا قبلها لأنها خبر وما قبلها إنشاء[٤] (أمر ونهي). وقد أنكر بعض النحاة هذا التعليل، وجوّزوا عطف الخبر على الإنشاء وبالعكس[٥]، مستشهدين بقوله تعالى: ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾[٦] فهي جملة إنشائية معطوفة على قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾[٧].

وتقدير الآية وفقاً لهذا التوجيه: (فاجلدوهم ولا تقبلوا شهادتهم، وهم فاسقون حتى يتوبوا) فإن تابوا زال عنهم الفسق ولزمهم عدم قبول الشهادة "فلا يعمل الاستثناء في ردّ شهادته وإنما يزول فسقه عند الله"[٨] والحكم الفقهي الذي يترتب على ذلك عدم قبول شهادة من أُقيم عليه حدّ القذف وإن تاب[٩]؛ لأن التوبة مستثناة من الفسق دون غيرها، فمن تاب رُفع عنه الفسق بعد بقاء عدم قبول الشهادة، ومن لم يتُب بقي فاسقاً علاوة على ما تقدّم من صفات؟ وهذا رأي الأحناف كما ذكرنا، ونُسب إلى "الحسن البصري، والنخعي، وسعيد بن جبير، وقتادة، وشريح"[١٠] فشهادة القاذف لا تُقبل عندهم بأي حال وإن تاب.

وذهب بعض النحاة والأصوليين إلى أنّ الاستثناء يعود على الجملتين السابقتين[١١] (ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون) فالاستثناء مع الجملة الأولى يكون من الضمير في

---

[١]أبو حيان: البحر المحيط: ١٤/٨.

[٢] العكبري: التبيان: ٢٧٨.

[٣] السمّين الحلبي: الدر المصون: ٢٠٩/٥.

[٤] يُنظر: الفخر الرازي: مفاتيح الغيب: ٣٣٩/٦؛ الجصاص: أحكام القرآن: ٣٦٠/٣.

[٥]القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٢١/٢؛ مغني اللبيب: ٩٩/٢.

[٦]البقرة: (٢٥).

[٧]البقرة: (٢٤).

[٨] القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٢٠/١٢.

[٩] اعتدّ أصحاب هذا الرأي بما ورد عن عمر بن الخطاب أنّه استتاب (أبو بكرة) لتقبل شهادته بعد أن أقام عليه حدّ القذف فأبى (أبو بكرة). [يُنظر: أحكام القرآن لابن العربي: ٢٩٣/٣].

[١٠] يُنظر: الطبرسي: مجمع البيان: ١٩٩/٧؛ ابن الجوزي: زاد المسير: ١٢/٦.

[١١] يُنظر: الفخر الرازي: مفاتيح الغيب: ٣٣٩/٦.

(لهم)[1] ومع الجملة الثانية يكون من الضمير (هم). وهو مذهب الشافعي وأصحابه (مجاهد والزهري والشعبي) [2] وأيدهم من النحاة الفارسي[3]، والنحّاس[4]. وذكر القرطبي أن هذا رأي جمهور الفقهاء[5] والذين ذهبوا إلى هذا الرأي نظروا إلى الواو في قوله تعالى (وأولئك هم الفاسقون) على أنها للعطف وتدل على الجمع، والتقدير على هذا "ولا تقبلوا شهادتهم وفسقوهم إلا مَن تاب فاقبلوا شهادته ولا تعدّوه فاسقاً".

ودلالة ذلك على الحكم الفقهي أننا إذا عددنا (الواو) في (وأولئك) للعطف، وإذا عددنا الاستثناء عائداً على الجملتين (الشهادة والفسق) فإن ذلك يقتضي قبول شهادة من أُقيم عليه حدّ القذف ورفع الفسق عنه في آن، فإذا تاب القاذف قُبلت شهادته "وإنما ردّها لعلّة الفسق، فإذا زال بالتوبة قُبلت شهادته مطلقاً قبل الحدّ وبعده، وهو قول عامة الفقهاء"[6].

ويرى بعض الأصوليين أن الاستثناء لا يقف عند الجملتين الثانية والثالثة، إنما هو عائد إلى الجمل الثلاث المتقدمة، قوله تعالى ﴿فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾.

وأصحاب هذا الرأي يتفقون مع أصحاب الرأي الثاني باعتبار الواو في (وأولئك) للعطف، ولكنهم يدخلون (الجلد) في المستثنى منه، فيصبح التقدير: "من قذف المحصنات فاجلدوهم وردوا شهادتهم وفسّقوهم، أي: فاجمعوا لهم الجلد والردّ والتفسيق، إلا الذين تابوا عن القذف وأصلحوا فإنّ الله يغفر لهم فينقلبون غير مجلودين ولا مردودين ولا مُفسّقين"[7]. وهذا مذهب مالك والشافعي وأصحابهما[8]. قال ابن الجوزي: "وهذا أصحّ لأنّ المتكلم بالفاحشة لا يكون أعظم جرماً من راكبها"[9]. ودافع القرطبي عن هذا الرأي بشدّة يقول: "ولا شك أنّ هذا الاستثناء إلى الجميع"[10]. وقال ابن العربي:

---

[1] النحاس: إعراب القرآن: ٣/١١٩.

[2] الطبرسي: مجمع البيان: ٧/١٩٩؛ ابن الجوزي: زاد المسير: ٦/١٢.

[3] الفخر الرازي: مفاتيح الغيب: ٦/٣٤٠.

[4] النحاس: إعراب القرآن: ٣/١١٩.

[5] الجامع لأحكام القرآن: ١٢/١٢٠.

[6] نفسه: ١٢/١٢٠.

[7] الزمخشري: الكشاف: ٣/٢٠٩.

[8] يُنظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٢/١٢٠-١٢١؛ السمّين الحلبي: الدر المصون: ٥/٢٠٩.

[9] زاد المسير: ٦/١٢.

[10] القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٢/١٢١.

"والصحيح رجوعه إلى الجميع لغة وشريعة"[١]. وقد اعترض أبو حيان الأندلسي على هذا الوجه قائلاً: "وليس ظاهر الآية يقتضي عود الاستثناء إلى الجمل الثلاث بل الظاهر هو ما يقصده كلام العرب وهو الرجوع إلى الجملة التي تليها"[٢].

فأصحاب هذا الرأي يعيدون الاستثناء إلى الجمل الثلاث فيدخلون (الجلد) في المستثنى منه، وهم يرون أنّه من تاب عن القذف وأصلح فإنّه لا يُقام عليه الحدّ فلا يُجلد، وتُقبل شهادته، ويزول عنه الفسق "لأنّه قد صار ممن يُرضى من الشهداء"[٣].

والظاهر أنّ أصحاب الرأي الثاني القائلين بعودة الاستثناء إلى الجملتين السابقتين (ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون) هم الأقرب إلى الصواب؛ ذلك أنّ الواو في (وأولئك) تفيد العطف، والاستثناء يعود إلى الضميرين (لهم) في الجملة الثانية و(هم) في الجملة الثالثة، وعليه يكون الاستثناء من قبول الشهادة والفسق، ومن تاب تقبل شهادته ويخرج من دائرة الفسق. أما الجلد فقط مضى فيه الحكم لا يدخل في الاستثناء. وإذا نظرنا في الجملتين الثانية والثالثة نلحظ تداخلاً وتمازجاً بينهما فعدم قبول الشهادة ناتج عن وصفهم بالفسق، كما أنّهم اكتسبوا صفة الفسق كونهم قاذفين أصلاً وقد أقيم عليهم الحدّ.

هذا باب الاستثناء من الجمل المقيّد بالعطف والذي أدّى إلى تخصيص الدلالة، وثمّة نمط آخر من الاستثناء الذي يساهم في تخصيص الدلالة وهو الاستثناء من الألفاظ المقيّد بالحال. ومثاله قوله تبارك وتعالى: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[٤].

الشاهد في الآية قوله تعالى: (إلا من أكره) فهو استثناء اختلف الفقهاء والنحاة في المستثنى منه، وترتب على اختلافهم في الإعراب اختلاف في الحكم الفقهي بحق من يكفر مكرها أيجوز لـــه ذلك أو لا، لذا وجدناهم انقسموا فريقين:

الأول: يرى أن المستثنى منه (مَن) في قوله "من كفر بالله" وبهذا يكون استثناء متصلاً لأن الكفر يكون بالقول لا بالاعتقاد[٥]، والتقدير: "من كفر بالله بعد إيمانه عليه غضب من الله وله عذاب

---

[١] أحكام القرآن: ٢٩٣/٣.

[٢] البحر المحيط: ١٥/٨.

[٣] القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٢٠/١٢.

[٤] النحل: ١٠٦.

[٥] العكبري: التبيان: ٢٣٣.

عظيم إلا من أُكره على الكفر"، فاستثنى المُكرَه من المغضوب عليهم والمُعذَّبين، والإكراه عند الفقهاء ما كان ظاهرة الكذب واعتقاده الإيمان"[١]. وما تلفظ به اللسان وقلبه منشرح بالإيمان[٢]، فالحكم الفقهي المترتب على هذا الوجه الإعرابي أن المسلم يجوز له الكفر بالله إذا أكره على ذلك"، ذهب إلى ذلك[٣]، النحاس[٤]، والزمخشري[٥]، وابن العربي[٦]، والقرطبي[٧]، وهو مذهب الجمهور غير محمد بن الحسن[٨]، وقد استشهد أصحاب هذا الرأي بأوائل الصحابة ممن أسلم مع الرسول الكريم ﷺ كخباب وعمار وسمية، حيث تلفظوا بالكفر تحت العذاب وقلوبهم منعقدة بالإيمان فقبل منهم الرسول ﷺ ذلك[٩].

الثاني: يرى أن المستثنى منه (هم) في قوله (فعليهم غضب من الله) وبهذا يكون استثناء مقدماً وهو منقطع؛ "لأن المكره لم يشرح بالكفر صدراً"[١٠]، والتقدير وفق هذا الوجه: "فعليهم غضب إلا من أكره فلا غضب عليه"[١١]. وهذا المستثنى مقيد بحال لابد من تحققها لانطباق الحكم عليه"، وهو أنّ قلبه مطمئن بالإيمان حال تلفظه بكلمة الكفر، والذي دل على الحال قوله تبارك وتعالى: ﴿وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾، فهذه الآية حال من المستثنى وكأن التقدير أصبح: "إلا من أكره على الكفر في حال اطمئنان قلبه بالإيمان".

ومع أن الوجهين الإعرابيين يختلفان في نوع المستثنى ويختلفان في تحديد المستثنى منه إلا أنهما يلتقيان في الدلالة على الحكم الفقهي، فكلاهما يؤكد أن الكفر بالله لا يجوز إلا في حالة واحدة وهي الإكراه، والإكراه عند الطرفين هو التلفظ باللسان كفراً بعكس ما ينعقد عليه القلب من الإيمان،

---

(١) النحاس: إعراب القرآن: ٤٢٨/٢.

(٢) ابن العربي: أحكام القرآن: ١٣٥/٣.

(٣) بحث الفقهاء مسألة الإكراه في سب النبي، وفي القتل العمد، وفي الزنا وغيرها، ينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٢٠/١٠، ابن العربي: أحكام القرآن: ١٣٨/٣-١٣٩.

(٤) النحاس: إعراب القرآن: ٤٢٨/٢.

(٥) الزمخشري: الكشاف: ٦١١/٢.

(٦) ابن العربي: أحكام القرآن: ١٣٧/٣.

(٧) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١١٩/١٠.

(٨) نفسه: ١١٩/١٠.

(٩) ابن العربي: أحكام القرآن الكريم: ١٣٧/٣، الزمخشري: الكشاف: ٦١١/٢.

(١٠) السمين الحلبي: الدر المصون: ٣٦٠/٤.

(١١) السعدي: أثر الدلالة النحوية: /٢١١.

وهذا من باب تحقيق الدلالة فالإمكانات الإعرابية متعدّدة والدلالة واحدة هي تخصيص حكم الكفر بالله في حال اطمئنان قلب المُكرَه بالإيمان.

ونجد أثر الاستثناء في تخصيص الدلالة في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾[١].

الشاهد في الآية قوله تعالى (إلا أن تكون تجارة) فقد اختلف النحاة والأصوليون في بيان نوع (تكون) ويترتب على هذا الخلاف النحوي خلاف في الحكم الفقهي المترتب على التجارة، أهي بالمال الباطل أو بمال آخر غيره، وقد جاء في ذلك رأيان:

الأول: أنها تامة بمعنى (تقع)، وهو رأي البصريين، ذهب إلى ذلك: النحاس[٢]، والزمخشري[٣]، والعكبري[٤]، وأخذ برأيهم القرطبي[٥]، والسمين الحلبي[٦]، وقد استند البصريون إلى رأي سيبويه، في هذه المسألة حيث أنشد[٧]:

فِدىً لِبَنِي ذُهْلِ بنِ شَيْبَانَ نَاقَتِي إِذَا كَانَ يومٌ ذو كواكبَ أَشْهَبُ

أي إذا وُجِدَ يومٌ[٨]، و(كان) هنا تامة، و(يوم) فاعلها.

وفي الآية الكريمة يرى أصحاب هذا الرأي أن (تجارة) فاعل (تكون)، وعليه يكون التقدير: "لا تأكلوا أموالكم بالباطل إلا أن تكون المعاملة تجارة"، وقال العكبري: التقدير: "إلا في حال كونها

---

(١) النساء: ٢٩.

(٢) إعراب القرآن: ١/٢٨٥.

(٣) الكشاف: ١/٤٩٢.

(٤) التبيان: ١٠٣.

(٥) الجامع لأحكام القرآن: ٥/١٠٩.

(٦) الدر المصون: ٢/٣٥٣/ تحقيق: علي محمد معوض وآخرين/ ط١/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ١٩٩٤.

(٧) البيت المقاس العائذي، ينظر: الكتاب: ١/٤٧.

(٨) استشهد القرطبي لهذا البيت على اعتبار كان تامة (الجامع: ٥/١٠٩) واستشهد به السمين الحلبي على اعتبارها ناقصة (الدر المصون: ٢/٣٥٤)، وأخذ برأي القرطبي: لأن يوافق سيبويه في مذهبه.

تجارة أو في وقتِ كونِها تجارة"[1]، وقدرها القرطبي بـ"ولكن تجارة عن تراض"[2]، فالبصريون يقدرون الاستثناء المنقطع بلكنَّ المشددة[3].

وفي جميع هذه الأحوال يكون الاستثناء منقطعاً، إذ المستثنى ليس من جنس المستثنى منه، أي أن الأموال التي أجازت الآية التجارة بها ليست من جنس الأموال التي تؤكل بالباطل، فهي أموال أخرى يُعمَل بها بالتجارة عن تراض بين الطرفين، فالآية لا تبيح أكل أموال التجارة بالباطل، إنما تبيح التجارة وتمنع أكل الأموال بالباطل من غير وجه حق.

أمّا الرأي الثاني: فذهب الكوفيون إلى أن "تكون" ناقصة[4]، اختاره الأخفش، وأبو عبيدة[5]، وبناءً على ذلك تُقرأ (تجارة) بالنصب على أنها خبر (تكون)، وقد أنكر النحاس هذا وقال: "النصب بعيد من جهة المعنى والإعراب"[6]، وقال العكبري: "وهذا ضعيف لأنه قال بالباطل، والتجارة ليست من جنس الباطل"[7]، واستناداً إلى هذا الوجه، يكون الاستثناء متصلاً، أي أن المستثنى من جنس المستثنى منه، ويصبح التقدير: "لا تأكلوها بسبب إلا أن تكون تجارة"[8]، وقدرها القرطبي بقوله: "لا تأكلوها إلا أن تكون الأموال أموال تجارة"[9]، على تقدير حذف المضاف وقيام المضاف إليه مقامه، وكلا التقديرين يقودان إلى حكم واحد مؤداه:

لا يجوز لكم أن تأكلوا أموالكم بالباطل إلا في حالة واحدة هي أموال التجارة، وهذا لا يجوز لسببين: الأول: أن التجارة ليست من جنس الباطل، فالتجارة حلال لقوله تبارك وتعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾[10]،والثاني: أن التجارة مُعَرَّضَةٌ للربح والخسارة، أما أن يأكل أحد الشريكين شريكه الآخر فلم يُجِزْ الإسلام ذلك.

---

(1) العكبري: التبيان: ١٠٣.

(2) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٠٩/٥.

(3) ينظر: الكتاب ٣١٩/٢، همع الهوامع: ٢٢٣/١.

(4) ينظر: إعراب القرآن للنحاس: ٢٨٥/١، الدر المصون للسمّين الحلبي: ٣٥٤/٢.

(5) النحاس: (أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل/ ت: ٣٣٨هـ): إعراب القرآن: ٢٨٥/١تحقيق/ محمد أحمد قاسم/ دار الهلال/ بيروت/ ط١/ ٢٠٠٤.

(6) نفسه: ٢٨٥/١

(7) التبيان: ١٠٣.

(8) العكبري: التبيان: ١٠٣.

(9) الجامع لأحكام القرآن: ١٠٩/٥.

(10) البقرة: ٢٧٥.

ويبدو أنّ الوجه الأول القائل بأن (تكون) تامة وتجارة فاعلها هو الأقوى في الدلالة على حكم التجارة بأموال اليتامى، والاستثناء في الآية يكون منقطعاً لأنّ مال التجارة ليس من جنس الباطل. فأكل المال بالباطل حرام بدليل النهي الوارد في الآية، أما العمل بأموال التجارة فحلال لما اشتملت عليه الآية من دلالة التخصيص.

والعرب يكثرون في كلامهم من استعمال كان بمعنى وقع، وإذا اقترنت باستثناء فإنّه يكون ناقصاً[1]. ومثل ذلك في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾[2] حيث اختلف النحاة والفقهاء في كان، أهي تامة أو ناقصة؟ فإذا كانت ناقصة اختصت بدين الربا وهو مذهب ابن عباس وأبي بن كعب[3]، وإذا كانت تامة عمّت الديون جميعها وهو رأي الجمهور[4].

- أسلوب المدح: (النصب على المدح قبل تمام الكلام):

وأسلوب المدح من الأبواب النحوية التي تؤثر في تخصيص الدلالة، وذلك من خلال التركيز على عنصر أو فئة لإبراز أهميتها أو بيان فضلها على غيرها. من ذلك ما جاء في بيان أهمية الصبر استناداً إلى تخصيص الدلالة، يقول تعالى: ﴿وَلَٰكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ [5].

الشاهد النحوي قوله تعالى (والصابرين)، حيث جاءت هذه الكلمة منصوبة قبل تمام الكلام[6]. والقاعدة النحوية لا تجيز النصب على المدح إلا بعد تمام الكلام. هذا عند الكوفيين، أما

(١) يُنظر: الدر المصون للسمين الحلبي: ٣٤٥/٢؛ إعراب القرآن للنحاس: ٢٨٥/١.

(٢) البقرة: (٢٨٠).

(٣) السعدي: أثر الدلالة : ١٩٥.

(٤) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٢٥٢/٢-٢٥٣.

(٥) البقرة: ١٧٧.

(٦) الفرّاء: معاني القرآن: ٨٤/١-٨٥/.

البصريون فيجيزون النصب على المدح[1] وإن لم يكتمل الكلام. لذا نجد النحاة يعرضون لإعراب هذه الكلمة من وجهين:

الأول: أنها عطف على (ذوي القربى)، إلى ذلك ذهب الكسائيّ، يقول: "لا يجوز أن يكون "والموفون" نسقاً على "مَن" و "الصابرين" نسقاً على "ذوي القربى"[2]. وبهذا يصبح معنى الآية: (وآتي المال على حبّه ذوي القربى والصابرين).

وقد تبع الكسائيَّ في مذهبه، مكيُّ بن أبي طالب[3]، والأنباري[4]، والعكبري[5]، والسّمين الحلبي[6].

ومع أنّ العكبري في كتابه (إملاء ما مَنّ به الرحمن) يوافق الكسائيَّ في إعراب (الصابرين) على أنها عطف على (ذوي القربى)، إلا أننا نجده في كتابه (التبيان في إعراب القرآن) [7] يعربها منصوبة على إضمار (أعني) [8] وبهذا يخالف الكسائيَّ ويوافق جمهور البصريين.

وإذا كان مكيُّ بن أبي طالب وافق الكسائيَّ في عطف (الصابرين) على (ذوي القربى)، فإنه خالفه في عطف (الموفون) على (من): لأن ذلك سيؤدي إلى التفريق بين الصلة والموصول، والصواب عنده عطف (الموفون) على المضمر في (آمن)؛ ليكون داخلاً في صلة (مَن) [9].

والوجه الثاني في إعراب (الصابرين) أنها منصوبة على المدح، وهذا مذهب البصريين وفي مقدمتهم سيبويه[10]. وقد اختار هذا التوجيه قبله، يونس[11] والخليل[12]، وتبعهم جمعٌ غفيرٌ من

---

(1) يُنظر: سيبويه: الكتاب: ٢/٦٢-٦٩: تحقيق: هارون: دار الجيل/ بيروت ط١.

(2) يُنظر: الفراء: معاني القرآن: ١/١٠٧.

(3) مشكل إعراب القرآن: ١/١١٨/ تحقيق: حاتم الضامن/ وزارة الإعلام العراقية/ ١٩٧٥.

(4) البيان في غريب إعراب القرآن: ١/١٤٠/ تحقيق: طه عبد الحميد/ دار الكتاب العربي/ القاهرة ١٩٦٩.

(5) العكبري: إملاء ما منّ به الرحمن: ١/١٤٥/ دار الكتب العلمية/ ١٩٧٩.

(6) السميّن الحلبي: الدر المصون: ١/٤٤٩.

(7) الكتابان يحويان بين دفتيهما المضمون نفسه، ولكنّ العنوان يختلف لاختلاف الطبعة.

(8) العكبري: التبيان: بيت الأفكار الدولية/ بيروت: ١٩٨٨م.

(9) المشكل: ١/١١٨.

(10) الكتاب: ٢/٦٢.

(11) نفسه: ٢/٦٥.

(12) نفسه: ٢/٦٥.

النحاة، منهم النحاس، حيث يقول: "هذا وجه لا طعن فيه من جهة الإعراب، موجود في كلام العرب"[1]. وممن قال برأي سيبويه الزجاج[2]، والفارسي[3].

وقد وجّه الفارسي الآية توجيهاً لطيفاً في إعرابه لكلمة (الصابرين)، فهو يرى "أنّ الصفات الكثيرة إذا ذُكرت في معرض المدح أو الذم، فمن الأفضل مخالفتها بإعرابها؛ لأن المخالفة بإعراب الأوصاف في موضع الإطناب في الوصف كان المقصود فيها أكمل، فيصير القول كأنّه نوع من أنواع الكلام وضروب من البيان"[4].

وبهذا التوجيه لإعراب كلمة (الصابرين) تكتسب الآية دلالة تختلف عما سبق من توجيه، فالآية تحضُّ على الزكاة الواجبة أو الصدقة بالتطوع[5]، فإعراب كلمة (الصابرين) بالعطف على (ذوي القربى) يجعل للصابرين نصيباً من الزكاة أو الصدقة وإعرابها بالنصب على المدح يخرجهم من دائرة المستحقين للزكاة والصدقة. والنصب على المدح يحمل دلالة تخصيص.

لقد أجاز سيبويه رفع (الصابرين) على أول الكلام، وقال "هذا جيد"[6]. كما أجاز رفعها على الابتداء ووصف ذلك بالجيد أيضاً[7]. وقد قرأ الحسن والأعمش ويعقوب "والصابرون" عطفاً على "الموفون"[8]. فالرفع وجه ثالث "في إعراب كلمة (الصابرين)، ولكنه غير مُرَجَّح عند جمهور النحاة؛ ذلك لتعدد الصفات في حالة الرفع أو الدلالة فإنها تختلف بالضرورة، فالرفع على الابتداء أو العطف على (الموفون) يقف بالمعنى عند وصف (الصابرين) بأنهم صادقون ومتقون، وفي هذا انقطاع عمّا ورد في صدر الآية من أحكام.

---

(1) النحاس (أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل/ ت: ٣٣٨هـ): إعراب القرآن: ٢٣١/١ تحقيق/ محمد أحمد قاسم/ دار الهلال/ بيروت/ ط١/ ٢٠٠٤.

(2) الزجاج: إعراب القرآن: ٧٤٣/٢. تحقيق / إبراهيم الأبياري/ المؤسسة المصرية العامة/ القاهرة. ويُنظر: مجمع البيان للطبرسي: ٩٥/١.

(3) الفخر الرازي محمد بن عمر (ت:٦٠٤هـ): مفاتيح الغيب: ٤٩/٥/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ط١/ ١٩٩٠/ ويُنظر: مجمع البيان للطبرسي: ٩٥/١.

(4) نفسه: ٤٩/٥. وذهب مذهبه العكبري في التبيان ص٤٧.

(5) ابن العربي: أحكام القرآن: ٧١/١.

(6) سيبويه: الكتاب: ٦٤/٢.

(7) نفسه: ٦٤/٢.

(8) أبو حيان : البحر المحيط: ٧/٢.

ومن آيات الأحكام التي تتضمن تخصيص الدلالة بالاعتماد على أسلوب المدح ما جاء في بيان فضل الصلاة ويظهر ذلك في قوله تعالى: ﴿لَّٰكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَٰئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا﴾[1].

حيث اختلف النحاة والفقهاء في إعراب كلمة (المقيمين) وقد خلصوا من ذلك إلى ذكر ستة وجوه، من الإعراب يتمثل الأول في نصبها على المدح، وهذا رأي جمهور البصريين[2]. وقد طعن الكسائيُّ في هذا الوجه؛ لأن النصب على المدح عنده لا يصحّ إلا بعد تمام المعنى[3]، والمعنى يكتمل عند قوله تعالى ﴿أُولَٰئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا﴾.

الثاني: أنها معطوفة على (ما) في قوله (بما أُنزل)، والمعنى يكون وفق هذا الوجه: "والمؤمنون يؤمنون بما أُنزل إليك وما أُنزل من قبلك، وبالمقيمين الصلاة – وهم الأنبياء"[4]. وبهذا انتقلت دلالة (المقيمين) من العام إلى الخاص، فدلالة العموم فيها أنها تشمل جميع المسلمين – خارج هذا الإعراب – أما بعطفها على (ما) التي هي في محل جر فإنها تخصُّ الأنبياء فقط.

وقد أيّد الكسائيَّ في مذهبه كلٌّ من: السيرافي[5]، والطبري[6]، ومكيُّ بن أبي طالب[7] وابن هشام[8]. ولكن السيرافي أوّل (المقيمين الصلاة) بالملائكة وليس الأنبياء[9].

الثالث: أنها مجرورة بالعطف على الكاف في (من قبلك)، وبهذا يكون المعنى "وما أُنزل من قبلك ومن قبل المقيمين الصلاة"[10].

---

(1) النساء: ١٦٢.

(2) سيبويه: الكتاب: ٦٢/٢.

(3) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب: ١٠٦/١١.

(4) نفسه: ١٠٦/١١.

(5) المدارس النحوية: ١٤٩.

(6) جامع البيان: ٢٦/٦/ ط٢/ ١٩٥٤.

(7) مشكل إعراب القرآن: ٢١٢/١.

(8) شرح شذور الذهب: ٧٠/ عبد الغني الدقر.

(9) آزره في ذلك العكبري: يُنظر: التبيان: ص٩٧.

(10) يُنظر: المشكل: ٢١٢/١ والجامع لأحكام القرآن: ١٤/٦.

وهناك من أجاز العطف على الهاء في (منهم)(١)، وعلى الكاف في (إليك)(٢). غير أنّ العكبري يخطِّيء ذلك "لأنّ فيها عطف الظاهر على المضمر من غير إعادة الجار"(٣).

والوجه الرابع في إعراب (المقيمين) أن تكون معطوفة على الضمير في منهم، والتقدير: "ولكن الراسخون في العلم منهم ومن المقيمين الصلاة".

والخامس: أن تكون معطوفة على الضمير نفسه، ويكون على حذف مضاف، والتقدير: "ومن قبل المقمين فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه(٤).

أما السادس فقد أجاز سيبويه الرفع في (المقيمين) على الابتداء كما أجازه في (الصابرين) في الآية السابقة، وقال: "لو كان كلّه رفعاً كان جيداً"(٥).

وبعد النظر في المسألتين السابقتين يظهر أنّ الوجه الأكمل في إعراب كلمتي (الصابرين – المقيمين) أنّهما منصوبتان على المدح وذلك انسجاماً مع تخصيص الدلالة عند الأصوليين لما في هذا الوجه من تخصيص الصبر والصلاة ببيان فضل كلّ منهما وأهميتهما في حياة المسلم. وقد قرن الله تعالى في القرآن الكريم بن الصبر والصلاة حيث يقول: ﴿وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ﴾(٦)، ويقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾(٧) وبالنظر إلى الحكم الفقهي فإنّه يترتب على اعتماد وجه النصب على المدح وإخراج الصابرين من دائرة المستحقين للزكاة في الآية الأولى علامة على "بيان فضل الصبر على سائر الأعمال"(٨). وبيان فضل الصلاة على الأعمال الأخرى في الآية.

---

(١) المشكل: ٢١٢/١. ويُنظر الإنصاف: ٤٦٣/٢– مسألة (٦٥) / تحقيق محمد محي الدين – دار الفكر.

(٢) إملاء ما مَنّ به الرحمن: ٤٠٧/١. الجامع لأحكام القرآن: ١٤/٦. الفريد في إعراب القرآن المجيد: ١٧٣/١.

(٣) التبيان: ١١٩.

(٤) السمين الحلبي: الدرر المصون: ٤٦٢/٢-٤٦٣.

(٥) سيبويه: الكتاب: ٦٣/٢.

(٦) البقرة: (٤٥).

(٧) البقرة: (١٥٣).

(٨) الزمخشري: الكشاف: ٢١٨/١.

- **حروف المعاني (الواو):**

عُني الأصوليون بحروف المعاني عناية كبيرة لما لها من تأثير في توجيه الدلالات وترجيح إحداها على الأخرى وبخاصة في إيضاح الأحكام الفقهية، ولحروف المعاني الأثر البالغ في تقييد الدلالة أو تخصيصها فبالنظر إلى المعنى الذي أفاده حرف الواو مثلاً نستطيع أن نتبين مؤشرات تخصيص الدلالة من ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾[1].

فالشاهد في الآية قوله تعالى "الراسخون" حيث اختلف العلماء من الفقهاء والأصوليين والمفسرين والنحاة في إعراب (الواو) فذكروا فيها وجهين: الأول: أنها للاستئناف، وهو رأي الجمهور[2]، وأيده من النحاة الفرّاء[3]، واستناداً لهذا الرأي يكون العلم بتأويل متشابه القرآن مقصوراً على الله دون العلماء وذلك بالوقف على لفظ الجلالة، وهو مذهب ابن عباس[4]، ووفقاً لهذا التوجيه يكون إعراب (الراسخون) مبتدأ وخبره جملة (يقولون)، وتقدير المعنى كما ذكره القرطبي: "وما يعلم تأويله إلا الله يعني تأويل المتشابهات، والراسخون في العلم يعلمون بعضه قائلين آمنا به كل من عند ربنا بما نصب من الدلائل في المحكم ومكّن من رده إليه، فإذا علموا تأويل بعضه ولم يعلموا البعض قالوا آمنا بالجميع كل من عند ربنا"[5].

الثاني: أنها للعطف، وعليه تكون كلمة (الراسخون) معطوفة على لفظ الجلالة وتعرب جملة يقولون على أنها حال، وأهل اللغة ينكرون الحال لأن العرب لا تضمر الفعل والمفعول معاً، ولا تذكر حالاً إلا مع ظهور الفعل[6] والتقدير: "والراسخون في العلم يعلمون تأويله حال كونهم قائلين ذلك"[7]، و"يعلمون تأويله قائلين آمنا"[8]، وذلك بالوقف على كلمة (الراسخون) وبهذا فإن العلماء

---

(1) آل عمران: ٧.

(2) الزمخشري: الكشاف: ٣٣٣/١، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٥/٤.

(3) الفرّاء: معاني القرآن: ١٤٣/١، وهو مذهب الكوفيين قال به الكسائيُّ والأخفش وأبو عبيد، (ينظر: القرطبي الجامع لأحكام القرآن: ١٥/٤).

(4) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٥/٤.

(5) نفسه: ١٦/٤.

(6) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٥/٤.

(7) السمين الحلبي: الدر المصون: ١٥/٢.

(8) : ١٥/٤.

يشتركون مع الله تعالى في العلم بتأويل متشابه القرآن لأن الواو تدل على مطلق الجمع، وهو مذهب البصريين قال به العكبري[1]، والنحاس[2]، وأيد هذا الوجه من الفقهاء مجاهد، ونُسب إليه قوله "أنا ممن يعلم تأويله"[3]، وقد احتج أصحاب هذا الرأي بأمرين[4]:

- الأول: دعاء الرسول الكريم لابن عباس "اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل".
- الثاني: إن تسميتهم راسخين يقتضي أنهم يعلمون أكثر من المحكم الذي يستوي في علمه جميع من يفهم كلام العرب. فهم يرون أن التأويل محتمل من الناحية اللغوية.

وبعد الموازنة بين الرأيين يميل الباحث إلى الأخذ بالرأي الأول القائل بأن الواو للاستئناف وذلك لما يأتي:

- قال أهل اللغة في تعريفهم لواو الاستئناف "التي يكون ما بعدها جملة غير متعلقة بما قبلها في المعنى ولا مشاركة له في الإعراب"[5]. ولما كانت الواو في هذه الآية متصفة بهاتين الصفتين صح أن تكون استئنافية.
- لقد أثبت الله تعالى لنفسه صفات يمتاز بها عن خلقه فلا يصح أن يشرك خلقه بما أثبته لنفسه من صفات ذلك من قوله تبارك وتعالى: ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ﴾[6]، وقوله تبارك وتعالى: ﴿لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ﴾[7]، وقوله تبارك وتعالى: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[8]، فهذا مما استأثر الله سبحانه بعلمه لا يشركه فيه غيره[9]، وكذلك قوله تبارك وتعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾.

---

(1) العكبري: التبيان: ٧٣.

(2) النحاس: إعراب القرآن: ١/١٨٩.

(3) : ٤/١٦.

(4) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٤/١٦.

(5) المرادي: الجنى الداني في حروف المعاني: ١٩١، تحقيق: طه محسن ١٩٧٦، جامعة الموصل، وينظر: السعدي: أثر الدلالة النحوية: ١٥٢.

(6) النحل: ٦٥.

(7) الأعراف: ١٨٧.

(8) القصص: ٨٨.

(9) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٤/١٦.

- قوله تبارك وتعالى: ﴿كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ أفاد بأن العلماء يسلمون تأويل المتشابه إلى الله فلا قدرة لهم على تأويله.

وهذا لا يعني أن الرأي القائل بأنّ الواو للعطف ليس بصائب، فلا يُخطئ من أخذ به فإذا نظرنا في معنى التأويل "الذي هو الحقيقة التي يؤول إليها الكلام أو بمعنى التأويل الذي هو التفسير"[١] نجد أن لكلّ دلالة وجهاً صائباً من الإعراب وكلاهما يحمل دلالة تخصيص.

لو كانت الواو للعطف لكان إعراب جملة (يقولون) حالاً، وهذا لا يستقيم عند أهل اللغة لأن العرب لا تضمر الفعل والمفعول معاً، فالحال لا يكون إلا مع ظهور الفعل، إذ لا يجوز القول: عبد الله راكباً بمعنى: أقبل عبد الله راكباً[٢].

وقد تكون الواو للعطف فتدل على التخصيص من خلال بيان أهمية المعطوف بعطفه على ما هو أعلى منه درَجة، وهذا العطف يمنح المعطوف خصوصية عن غيره، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ﴾[٣]

فالشاهد في الآية: إعراب كلمة (الأرحام). فهي تُقرأ بالنصب عطفاً على الأول لفظ الجلالة (الله). باستثناء حمزة قرأها بالخفض[٤]. وذلك بالعطف على الضمير المجرور في (به). وجمهور البصريين لا يجيزون ذلك[٥]. وذكر العكبري وجهاً آخر للنصب هو "الحَمْل على موضع الجار والمجرور والتقدير "الذي تعظمونه والأرحام"[٦]. ولا يُفهم من هذا التوجيه أن الأرحام تُعظم كتعظيم الله أي أنها تخشى لذاتها، إنما المعنى "اتقوا الأرحام أن تقطعوها"[٧]. وفي هذا بيان لأهمية الأرحام وفقاً لدلالة التخصيص حيث قرنها الله تعالى بذاته.

---

(١) يوسف العيساوي: أثر العربية في استنباط الأحكام الفقهية من السنّة النبوية/ ط١/ دار البشائر الإسلامية/ بيروت/ ٢٠٠٢.

(٢) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٥/٤

(٣) النساء:١.

(٤) يُنظر: البحر المحيط: ١٥٧/٣/ الكشاف: ٣٧٥/١/ الإنصاف: ٤٦٣/٢.

(٥) ابن الأنباري: الإنصاف: ٤٦٣/٢.

(٦) العكبري: التبيان: ٩٦.

(٧) الفراء: معاني القرآن: ١٨٥/١. ويُنظر أيضاً: العكبري: التبيان: ٩٦. وابن العربي: أحكام القرآن: ٣٢٨/١.

وهناك من يرى أن (الأرحام) معطوفة على الضمير في (به) وعندئذ تكون مجرورة، وهذه قراءة حمزة كما أشرنا، وقد رفضها سيبويه ووصفها بالقبح[1]. وصنع الفرّاء[2]، صنيع سيبويه. وقال المبرّد: "لا تحلّ القراءة بها"[3]. ونعتها الزجاج بالخطأ[4]. ووصفها الفارسي بالضعف[5]، وقال الزمخشري: "الجرّ ليس بسديد؛ لأنّ الضمير المتصل متصل كاسمه والجار والمجرور كشيء واحد"[6]. ودافع الأنباري عن مذهب البصريين حاشداً الشواهد القرآنية والشعرية لتأكيد ذلك[7]: وبالمقابل نجد من البصريين أنفسهم من خرج على مدرسة البصرة مؤيداً قراءة حمزة كالأخفش ويونس[8]والمعنى هنا أنّ الناس يُسألون عن الأرحام، كما يُسألون عن حقوق الله التي فرضها عليهم، قال ابن العربي: "ومن قرأها والأرحام – بالجر – فقد أكدّها حتى قرنها بنفسه"[9]. أي أن الله تعالى أكّد على حق الأرحام في الصلة ورفعها إلى درجة أنه قرنها بنفسه تعالى. وبهذا تكتسب الأرحام خصوصية في الدلالة عن غيرها.

وذهبت طائفة من النحاة إلى أنّ الواو في (والأرحام) واو القسم، وعلى هذا فإنّ (الأرحام) مجرورة بواو القسم[10]، وذكر ابن الأنباري أن جواب القسم قوله تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا﴾، وأكّدَ ذلك أبو حيّان في البحر المحيط[11]. ووجه القسم ضعيف "لأنّ الأخبار وردت بالنهي عن الحلف بالآباء"[12] فلا يجوز القسم (الحلف) بالأرحام، فلا مبرر لقبول أن الواو للقسم. وذكر

---

(1) الكتاب: ١/٣٩١.

(2) معاني القرآن: ١/١٨٥.

(3) الكامل: ٢/٧٤٩/ طبعة الحلبي.

(4) محمد عبد القادر هنادي: ظاهرة التأويل/ في إعراب القرآن الكريم ط١: ٢٢/ مكتبة الطالب الجامعي/ مكة/ ١٩٨٨.

(5) أبو علي الفارسي: ٢٤٠.

(6) الكشاف: ١/٤٥٢.

(7) الإنصاف: ٢/٤٦٣-٤٧٣.

(8) محمد عبد القادر حناوي: ظاهرة التأويل: ٢٣.

(9) أحكام القرآن: ١/٣٢٨.

(10) الإنصاف: ٢/٤٦٧، ويُنظر: العكبري: التبيان: ٩٦.

(11) البحر المحيط: ٣/١٥٨.

(12) العكبري: التبيان: ٩٦.

الأنباري وجهاً آخر في الجر أنها "مجرورة بباء مقدّرة غير الملفوظ بها، وتقديره: وبالأرحام، فحذفت لدلالة الأولى عليها"[1].

وقد ذكر العكبري قراءة شاذة بالرفع على أنها مبتدأ، والخبر محذوف تقديره: والأرحام محرمة، أو واجب حرمتها.

وأقرب هذه الأوجه إلى الصواب وجه النصب بالعطف على لفظ الجلالة (الله)؛ وذلك لاستقامة الدلالة، وبيان حكم صلة الأرحام، فقد بيّن الله تعالى أهمية العناية بالرحم فقرنها بنفسه، وأكد سبحانه أنّ قطع الرحم بُعْد عن التقوى، وصلتها عين التقوى.

أما قراءة الجر بالعطف على الضمير في (به) فهي ضعيفة لسببين:

- الأول: أنها تفرّد بها أحد القراء السبعة – حمزة – فخالف الجمهور.
- الثاني: أن العطف على الضمير دون تكرار حرف الجر مخالف للقاعدة النحوية عند جمهور النحاة [2]. وإن أجاز الكوفيون ذلك، فإنما هو جائز في الشعر دون القرآن[3].

وقد بيّنا سابقاً سبب ضعف وجه القسم.

هذا فيما يتعلق بالعطف على منصوب، وقد يكون العطف على مجرور وفقاً لتقدير محذوف ويكون مُخصصاً للدلالة من ذلك قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ﴾[4]

حيث تلتقي هذه الآية مع الآية السابقة من حيث سبب الخلاف في وجه الإعراب، والخلاف بين النحويين والمفسرين في إعراب كلمة (المسجد). وفيها وجوه خمسة:

الأول: أنها معطوفة على الضمير في (به): وهذا رأي الكوفيين[5]، ولا يجوز عند البصريين "إلا أن يُعاد الجار" [6].

---

[1] الإنصاف: ٤٦٧/٢.

[2] يُنظر: همع الهوامع: ١٣٩/٢/ مفاتيح الغيب: ١٦٣/٩/ الكشاف: ٤٩٣/١.

[3] شرح الكافية: ٣١٩/١/ إعراب القرآن – النحاس: ٣٩٠/١/ الإنصاف: ٤٦٣/٢.

[4] البقرة: ٢١٧.

[5] الأنباري: الإنصاف: ٤٦٣/٢.

[6] العكبري: التبيان: ٥٥.

وعلى المستوى الدلالي "أنكر معظم النحاة عطف (المسجد الحرام) على الهاء في (به)، لأنهم لا يجيزون الكفر بالمسجد الحرام"[1] فهم يعتقدون أنه من الخطأ القول: كفر بالمسجد الحرام. مع أن الفخر الرازي في تفسيره يرى "أنّ الكفر بالمسجد الحرام هو منع الناس من الصلاة والطواف فيه"[2]. واستدل الآلوسي على جواز القول: كفر بالمسجد الحرام "بأنّ الكفر يُنسب إلى الأعيان باعتبار أن الحكم المتعلّق به"[3]، كقوله تعالى: ﴿فَمَن يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ﴾[4] وقد يكون هذا الوجه من القول مقبولاً في اللغة من باب المجاز إذا كان الكافر بالمسجد الحرام لا يعتقد حرمة وقداسة وأهمية هذا المكان باعتباره قبلة المسلمين.

وثاني هذه الوجوه أنّ (المسجد الحرام) معطوف على قوله تعالى: (عن سبيل الله)، والتقدير بناء على هذا الوجه وصدٌّ عن سبيل الله وعن المسجد الحرام" قال بهذا كلّ من: المبرد[5]، والنحاس[6]، والأنباري[7]، والزمخشري[8]، والفرّاء[9]. ويرى العكبري أن هذا الوجه غير جائز "لأنه معمول المصدر، والعطف بقوله: (وكفر به) يفرق بين الصلة والموصول"[10].

الثالث: أن (المسجد الحرام) معطوف على الشهر الحرام، والتقدير: "يسألونك عن القتال في الشهر الحرام والمسجد الحرام"[11]. أي وفي المسجد الحرام وهذا تخصيص لدلالة المكان بإبراز قداسته فالقتال محرّم في المسجد الحرام. وقد ضعّف البصريون هذا التأويل، وعللوا ذلك "بأن القوم لم يسألوا عن المسجد الحرام،إذ لم يشكّوا في تعظيمه، وإنما سألوا عن القتال في الشهر الحرام؛ لأنه

---

(1) هنادي: ظاهرة التأويل: ٣٢.

(2) مفاتيح الغيب: ٣٥/٦.

(3) هنادي: ظاهرة التأويل: ٣٢.

(4) البقرة: ٢٥٦.

(5) أبو حيّان: البحر المحيط: ١٤٧/٢.

(6) إعراب القرآن: ٢٥٩/١.

(7) الإنصاف: ٤٧١/٢.

(8) الكشاف: ١٩٦/١.

(9) معاني القرآن: ١٠٨/١.

(10) العكبري: التبيان: ٥٥.

(11) نسب هنادي هذا الرأي للفرّاء، وبعد العودة إلى [معاني القرآن: ١٠٨/١]، لم يزد الفرّاء على القول في هذه المسألة: "و(المسجد الحرام)، مخفوض بقوله تعالى: يسألونك عن القتال وعن المسجد". وما أظنّ هنادي إلا أنه أخطأ في توجيه قول الفرّاء.

وقع منهم ولم يشعروا بدخوله، فخافوا من الإثم، وكان المشركون عَيَّروهم بذلك"[1]. ويؤكد الفخر الرازي بأن هذا الوجه خطأ بالإجماع؛ ذلك أن دلالة الحكم وفق هذا الوجه تؤدي إلى القول "بأنّ القتال في الشهر الحرام كفر ... ويجعل إخراج أهل المسجد الحرام كفراً، وهذا خطأ أيضاً"[2]. وقد ضعّفَ هذا الوجه النحاس[3]، والفارسي[4].

وقد ذهب بعض النحاة إلى أنّ (والمسجد الحرام) متعلق بفعل محذوف تقديره: "يصدونكم عن المسجد الحرام". وفضّل العكبري هذا الوجه بقوله: "والجيد أن يكون متعلقاً بفعل محذوف دلّ عليه الصدّ، تقديره: ويصدون عن المسجد الحرام"[5] واستشهد على رأيه بقوله تعالى: ﴿هُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ﴾[6]. والباحث يميل إلى الأخذ بهذا الوجه لما يحقق من ترابط بين أجزاء الآية على المستويين التركيبي والدلالي وبخاصة أنّ الله تعالى أتبع ذلك بقوله: ﴿وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ اللَّهِ﴾.

وقال بعض النحاة: إنّ الواو في (المسجد الحرام) واو القسم. وهذا الوجه ضعيف: كما ذكرنا في الآية السابقة. والوجه المعتمد كما بيّنا هو الوجه الرابع الذي يقدر فعلاً محذوفاً (يصدونكم) لما يحقق من انسجام في تركيب الآية ولما يحمل من دلالة هي الأقرب إلى المعنى العام والحكم الذي تتضمنه الآية الكريمة. والتي تندرج تحت باب تخصيص الدلالة فقط خُصَّ المسجد الحرام بالصدَّ دون القتال والكفر. والصدُّ عنه كفر بعينه.

---

[1] العكبري: التبيان: ٥٥/ ويُنظر: الفخر الرازي: مفاتيح الغيب: ٣٤/٦.

[2] مفاتيح الغيب: ٣٤/٦-٣٥.

[3] إعراب القرآن: ٢٥٩/١.

[4] الطوسي: تفسير البيان: ٢٠٦/٢.

[5] التبيان: ٥٥.

[6] الفتح: ٢٥.

- الإضافة:

تمثّل (الإضافة) باباً من أبواب تخصيص الدلالة، فالإضافة تدلّ على معيّن وتقيّده بالمضاف إليه وفي ذلك تخصيص لدلالة المضاف إليه والتخصيص ينجم عن ربط المضاف بالمضاف إليه سواءً أكان المضاف مذكوراً أم مُقدّراً من ذلك قوله تعالى: ﴿حُرِّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[1].

فالشاهد في الآية إعراب كلمة (الميتة).

فقد اختلف الفقهاء في بيان حكم الحرمة في الميتة، أيحرم أكلها أم الانتفاع بها[2]. وقد ذكر النحاة والمفسرون في إعراب (الميتة) أربعة وجوه:

الأول: النصب على أنها مفعول للفعل (حَرّم). ذهب إلى ذلك العكبري[3]، والنحاس[4]، والفراء[5]، وذكر ذلك السمّين الحلبي في الدر المصون[6]. وذلك استناداً إلى قراءة الجمهور[7] بفتح الحاء وتشديد الراء أي استناداً إلى بناء الفعل للفاعل وفاعله ضمير (الله تعالى). ومَن ذهب إلى هذا الوجه تعامل مع (إنّما) على أنها كافة ومكفوفة[8]، حيث "تعمل الأفعال التي تكون بعدها في الأسماء، فإن كانت رافعة رفعت، وإن كانت ناصبة نصبت"[9] وفي هذه الآية عمل الفعل النصبَ بالاسم (الميتة). ولكنّ التحريم في هذه الآية – وفق منهج الأصوليين – بقي مطلقاً "لأنَّ التحريم المضاف إلى الأعيان يقتضي الإجمال ... فلا بدّ من صرفها إلى فعل من أفعالنا، فليست جميع أفعالنا فيها محرّمة"[10] ومعنى ذلك أنّه لا بدّ من بيان وتفصيل

---

(١) البقرة: (١٧٣).

(٢) ابن العربي: أحكام القرآن: ٦٢/٢؛ الفخر الرازي: مفاتيح الغيب: ١٣/٥؛ الجصاص: أحكام القرآن: ١٧٤/١؛ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٤٥/٢.

(٣) التبيان: ٤٦.

(٤) إعراب القرآن: ١١٥/١.

(٥) معاني القرآن: ٨٠/١.

(٦) ٤٤١/١.

(٧) السمين الحلبي: الدر المصون: ٤٤١/١؛ الصابوني: تفسير آيات الأحكام: ١١٣/١.

(٨) العكبري: التبيان: ٤٦؛ الفخر الرازي: مفاتيح الغيب: ١٠/٥؛ الدر المصون: ٤٤١/١.

(٩) الفرّاء: معاني القرآن: ٨٠/١.

(١٠) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب: ١٣/٥.

للمحرّم من الميتة: الأكل أو الانتفاع بأجزائها"[١] فلا بدّ من تخصيص دلالة الفعل في الميتة.

الثاني: الرفع على أنها خبر لـ (ما) الموصولة (خبر إنّ)، وذلك بجعلك (ما) منفصلة عن (إنّ)، فتكون (ما) على معنى الذي. ذهب إلى ذلك الفراء[٢]، والنحّاس[٣]، والقرطبي[٤]، والسمّين الحلبي[٥]، وذلك استناداً إلى قراءة ابن أبي عَبْلَة[٦]. وقد يضعف هذا الوجه بالنظر إلى الدلالة، فالآية تؤكد تحريم الميتة ربطاً مع الآية السابقة لها.

وهناك من يرى أنّ (إنّما) تفيد الحصر، ذهب إلى ذلك ابن العربي[٧] ت(١٢٥هـ) والشوكاني[٨]، ومن المحدثين الصابوني[٩] وأكّد ذلك الفخر الرازي حيث اعتبر (إنما) تحصر التحريم في الأمور المذكورة بعدها مع عدم نفيها لتحريم مأكولات غيرها لم تُذكر في نصّ الآية.

يقول الفخر الرازي: "فمنهم من قال "إنما" تفيد الحصر واحتجوا عليه بالقرآن والشعر والقياس ... واحتجوا بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَنتَ نَذِيرٌ﴾[١٠]. ولقد كان غيره نذيرا، فهو يفيد الحَصْر، ولا ينفي وجود نذير آخر"[١١] وكذلك الميتة لا تنفي محرماً غيرها.

الثالث: الرفع على أنها نائب فاعل للفعل (حُرِّم)، وذلك برفع الحاء وتشديد الراء. أجاز ذلك الفراء[١٢]، والعكبري[١]، وذلك استناداً إلى قراءة أبي جعفر[٢]. وهذه القراءة تحتمل وجهين:

---

[١] ذهب الفقهاء والأصوليون في هذه المسألة مذاهب كثيرة، وخاضوا في تفاصيلها، فعرضوا لميتة البـر والبحـر، وتكلموا عن حكم أكل لحم الجنين في بطن أمّه بعد ذبحها، وعرضوا لمسألة الانتفاع بجلـد الميتـة وشـعرها وقرنيها ولبنها. وتوزّعت آراؤهم في هذه المسألة فمنهم من رأى أنها تحرّم الأكل وتجيز الانتفاع، ومنهم مـن رأى العكس، ورأى فريق ثالث تحريم الأكل والانتفاع معاً. وهذا محور حديثنا في عرض هذه المسألة. (يُنظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١/١٤٤-١٥٤).

[٢] معاني القرآن: ١/٨٠.

[٣] إعراب القرآن: ١/١١٥.

[٤] الجامع لأحكام القرآن: ٢/١٤٤.

[٥] الدر المصون: ١/٤٤١.

[٦] القرطبي: الجامع: ٢/١٤٤؛ السمّين الحلبي: الدر المصون: ١/٤٤١.

[٧] أحكام القرآن: ١/٦١-٦٢.

[٨] فتح القدير: ١/١٩٥/ دار ابن كثير/ دمشق – بيروت ط١/ ١٩٩٤.

[٩] تفسير آيات الأحكام: ١/١١٢.

[١٠] هود: ١٢.

[١١] مفاتيح الغيب: ٥/١١.

[١٢] معاني القرآن: ١/٨١.

وجهين: أحدهما أن تكون (ما) مهيئة والميتة مفعول ما لم يُسمَّ فاعله (نائب فاعل). والثاني: أن تكون (ما) موصولة، والميتة خبر إنّ. والدلالة في هذا الوجه لا تختلف عنها في الوجه الأول، وإن كان التحريم في الوجه الأول أظهر، لأنّ الفعل مبني للفاعل.

وذهب بعضهم إلى أنّ (الميتة) في الأصل مضاف إليه، على تقدير حذف مضاف، والتقدير عندهم "إنما حرّم عليكم أكل الميتة". ذهب إلى ذلك ابن جنّي[3]، وابن يعيش[4]، وأيدهما ابن هشام[5]. ويرى أصحاب هذا الاتجاه أنّ حذف المضاف وارد عند العرب، واستشهدوا بآيات من القرآن وأبيات من الشعر، من ذلك قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾[6] أي (أهلَ القريةِ) [7].

ويدلّ على هذا الوجه الإعرابي على أنّ المحرّم هو الأكل فقط وفي ذلك تخصيص لدلالة الفعل في الميتة دلّ على ذلك قرائن السياق الذي جاءت فيها الآية، وذلك انسجاماً مع مبدأ الاختصار في الكلام، وهو كثير في القرآن الكريم.

وذهب بعض الفقهاء إلى أنّ المحرّم هو الانتفاع بالميتة على تقدير محذوف هو (منافع) [8]. أي حرّم عليكم منافع الميتة". وبذلك يحرم الانتفاع بشعرها وجلدها ودهنها وغير ذلك. وقد بالغ بعضهم في تحريم الانتفاع بشيء من الميتة حتى على الكلاب والسّباع[9]. وجمهور الفقهاء على تحريم الانتفاع بجلد الميتة وشعرها[10].

وهناك من يجيز الانتفاع بالميتة كمالك[11]، وأبي حنيفة[12]، وعطاء[13].

---

(1) التبيان: ٤٦.

(2) السمّين الحلبي: الدر المصون: ١/٤٤١.

(3) الخصائص: ٣٦٢/٢، تحقيق: محمد علي النجار، ط٢، دار الهدى – بيروت.

(4) شرح المفصّل: ٢٣/٣، عالم الكتب – بيروت.

(5) مغني اللبيب: ١٦٤/٢، مطبعة عيسى البابي الحلبي – القاهرة.

(6) يوسف: (٨٢).

(7) الصابوني: تفسير آيات الأحكام: ١١٣/١.

(8) عبد القادر السعدي: أثر الدلالة النحوية: ٢٣٦، سابق.

(9) من هؤلاء: الخصائص والقرطبي، وقد استندا إلى رأي الشافعي (يُنظر أحكام القرآن للجصاص: ١٧٥/١).

(10) الصابوني: تفسير آيات الأحكام: ١١٥/١.

(11) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٤٥/١.

(12) الجصاص ت (٣٧٠هـ): أحكام القرآن: ١٧٤/١، تحقيق: صدقي جميل، دار الفكر للطباعة والنشر – بيروت.

(13) الصابوني: تفسير آيات الأحكام: ١١٥/١.

والظاهر أنّ الرأي القائل بالإضافة هو الأكثر دلالة على التخصيص وعليه يُقدّر محـذوف هو (أكل) وقد ذكر الفخر الرازي أنّ الأعيان لا يمكن وصفها بالحلّ والحرمة فلا بدّ من صرفها إلى فعل من أفعالنا ... والمتعارف عليه من تحريم الميتة أكلها"[1] وقد رُوي عن الرسول ﷺ في خبـر شاة ميمونة: "**إنما حرمت من الميتة أكلها**"[2] وقد أكّد الزجاج[3] وابن هشام[4] أنّ المحذوف هو الأكل لا غير، واستدلوا على ذلك بأنّ ظاهر الآية قد نُسب فيه حكم شرعي إلى ذات والتحريم لا يتعلـق بالذات إنّما يتعلق بالأفعال[5]. من ذلك قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾[6] أي نكاحها وإذا نظرنا في الآية السابقة لهذه الآية نجدها بدأت بقوله تعالى (كلوا)[7].

- الحال:

أشرنا في باب تعميم الدلالة إلى أن الضمائر تؤدي إلى تعميم الدلالة لأنّها تحتاج إلى تحديد رابط، ذلك أنها تقترن مع ما سبقها من كلام. أما إذا اقترنت بضمير بكلام بعدها فتخرج بدلالتها من دائرة التعميم إلى التخصيص، كأن تُقيد بقيد الحال مثلاً. فالحال يمنحها دلالة التخصيص من ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ﴾[8].

الشاهد إعراب كلمة (كلالة)، فقد ذهب النحاة والمفسرون في إعرابها مذاهب عديدة، وقالوا في تفسيرها أقوالاً كثيرة "تتبين وجوهها بالإعراب"[9] فذكروا في إعرابها ستة وجوه:

---

(١) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب: ١٣/٥.

(٢) سنن النسائي: ١٧٢/٧ – دار إحياء التراث الشعبي – بيروت.

(٣) إعراب القرآن: ٤٧/١/ تحقيق: إبراهيم الأبياري – المؤسسة المصرية العامة – القاهرة.

(٤) مغني اللبيب: ١٦٤/٢.

(٥) نفسه: ١٦٤/٢.

(٦) النساء: ٢٣.

(٧) البقرة: ١٧٢.

(٨) النساء: (١٢).

(٩) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٥٩/٥.

الأول: أنها حال من الضمير في يُورث، ذهب إلى ذلك الفراء[1]، ولم يذكر غيره. وقال به العكبري[2]، والنحاس[3]، وابن العربي[4]، وذكره القرطبي[5]، والسمّين الحلبي[6]. والكلالة على هذا تبيّن حال الميّت الذي لم يترك ولداً ولا والداً. ودلالة الكلالة وفقاً لهذا التوجيه تقتصر على الميت دون غيره من الورثة[7] ذهب إلى ذلك الأخفش[8]. وبيّنه السمّين الحلبي بقوله: "يحتاج في جعلها بمعنى الوارث إلى تقدير مضاف، أي: يورث ذا كلالة؛ لأنّ الكلالة حينئذ ليست نفس الضمير المستكنّ في يورث"[9] فالكلالة بمعنى الوارث، لا يوجد في الآية ما يدلّ أنها صاحبة الحال، وإذا قدّرنا (ذا) أصبحت الكلالة حالاً للمُقدَّر عندها يستقيم المعنى، وإعراب كلالة عندها يصبح مضافاً إليه مجروراً.

فوجه الحال في إعراب الكلالة – على أن الضمير في يورث هو صاحب الحال – يفسّر الكلالة على أنها الميت الذي لا ولد له ولا والد عند موته، فليس له ورثة من الدرجة الأولى فالكلالة اكتسبت دلالة الخصوص فهي تدلّ على ذلك الميت الذي لا والد له ولا ولد ولا تضم جميع الأقارب.

الثاني: أن تكون كلالة خبراً لكان، على اعتبار كان ناقصة[10]. ذهب إلى ذلك الزمخشري[11]، والقرطبي[12]، ومع أنّ العكبري أجاز اعتبار كان ناقصة إلا أنه خالف الزمخشري والقرطبي في خبرها[13]، والتقدير وفقاً لهذا الوجه "وإن كان رجل يورث منه كلالة"[14]. أي كان ذا ورثة وكان كلالة. فوجه الإعراب يستقيم هنا، لكن الدلالة يكتنفها شيءٌ من الغموض، فإذا نظرنا

---

(1) معاني القرآن: ١/١٨٩.

(2) التبيان: ٩٩.

(3) إعراب القرآن: ١/٦.

(4) أحكام القرآن: ١/٣٦٦.

(5) الجامع لأحكام القرآن: ٥/٥٩.

(6) الدر المصون: ٢/٣٢٥.

(7) ابن العربي: أحكام القرآن: ٥/٥٩؛ السمّين الحلبي: الدر المصون: ٢/٣٢٥؛ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٥/٥٩.

(8) يُنظر النحاس: إعراب القرآن: ١/٢٧٦.

(9) الدر المصون: ٢/٣٢٥.

(10) يرى بعض المفسرين والنحاة أن (كان) قد تكون تامّة بمعنى (وُجد) أو (وقع) (يُنظر: العكبري: التبيان: ٩٩؛ النحاس: إعراب القرآن: ١/٢٧٦؛ الدر المصون: ٢/٣٢٥.

(11) الكشاف: ١/٤٧٥.

(12) الجامع لأحكام القرآن: ٥/٥٩.

(13) يرى أن الخبر إمّا أن يكون جملة (يورث) وإمّا أن نقدر (ذا) قبل (كلالة) وعندها يصبح إعراب كلالة مضافاً إليه.

(14) (يُنظر: التبيان للعكبري: ٩٩؛ الكشاف للزمخشري: ١/٤٧٥).

في دلالة وجه (الحال) على معنى كلالة عرفنا صاحب الحال وعرفنا كيف يكون كلالة، فالحال يتغيّر بتغير صاحبه، وخاصية الكلالة ليست كامنة في فئة بعينها أو خاصة بشخص بعينه وإنّما قد يتصف بها أيّ إنسان. أما وجه (الخبر) فلا يكشف لنا عن المتصف بخاصية الكلالة، وإن كان الخبر في اللغة يدلّ على ثبات الصّفة في ذات مَن أُخبر عنه؟. لذا فوجه الخبر ضعيف. أمّا ما ذهب إليه العكبري من تقدير (ذا) على أنها خبر، ففيه نظر وكلمة (كلالة) عندها تدلّ على الوارث لا على الميّت خلافاً لوجه (الحال). والكلالة هنا مأخوذة من التكلّل بمعنى الإحاطة أي: أقاربه الذين يحيطون به كالإكليل. من ذلك قول الشاعر[1]:

وَرِثْتُمْ قَنَاةَ المَجْدِ لا عَنْ كَلالةٍ عَنْ ابْنَي مَنافٍ عَبْدِ شَمْسٍ وَهَاشِمِ

الثالث: أنها مفعول من أجله، والتقدير "وإن كان رجل يورث لأجل الكلالة[2]، وعليه فإنّ كلمة (كلالة) تدل على القرابة، والقرابة هنا لا تعني بالضرورة عصبة الميت من الدرجة الأولى، وإنما قد تدل على الأقارب البعيدين عنه، وبهذا تكون كلمة (الكلالة) مشتقة من الكلال وهو الإعياء، وكأن الميراث يصير إلى الوارث بعد إعياء أي مشقّة وتعب. هذا ما ذهب إليه الزمخشري[3] مستشهداً بقول الأعشى[4]:

فآلَيْتُ لا أَرْثي لَها من كَلالَةٍ ولا مِنْ وَجَي حتّى تُلاقِي مُحمَّدا

فالكلالة التعب. ويرى الزمخشري أن المفعول لأجله يدلّ على القرابة البعيدة والمعنى: يورث القرابة لأجل الكلالة[5]، وهذه لفتة جميلة وكأن المفعول لأجله يُقدّم تعليلاً أو تفسيراً لكيفية الوراثة.

الرابع: أنّها مفعول به ثانٍ ليورث، ذهب إلى ذلك العكبري، وقال: "الكلالة اسم للمال الموروث؛ فعلى هذا ينتصب كلالة على المفعول الثاني ليورث، كما تقول: ورث زيدٌ مالاً"[6].

---

(1) البيت للفرزدق من قصيدة قالها في قتل مسلم بن قتيبة (يُنظر ديوانه: ٦٢).

(2) السمّين الحلبي: الدر المصون: ٣٢٥/٢.

(3) الكشّاف: ٤٧٥/١.

(4) يصف الشاعر ناقته وقد وَفَدَ على النبي محمد صلى الله عليه وسلم، فصدّه المشركون ومات باليمامة. والوجي: ضرر الخفّ من السير. في الديوان (حَفىً)، وفي الدر المصون: (وَجَىً).

(5) الكشاف: ٤٧٥/١.

(6) التبيان: ٩٩.

وإلى مثل هذا ذهب الزمخشري[١]، والسمّين الحلبي[٢]. وذكر ابن العربي[٣] أنّ (يورث) قُرِئت بكسر الراء تشديداً وتخفيفاً[٤]، وفي كلتا الحالتين تُعرب (كلالة) مفعولاً به، فبتخفيف الراء تُعرب: مفعولاً به (يورِث كلالةً)، وبتشديدها: تُعرب مفعولاً به ثانياً (يورِّثُ كلالةً)؛ لأن الفعل هنا يتعدى إلى مفعولٍ ثانٍ. ثمّ ما لبث ابن العربي أن أنكر هذا الوجه ووصفه بالطريف وقال: "لا وجه له"[٥] ولا شكّ في أن دلالة (كلالة) مع كسر الراء في (يورث) تختلف عمّا هي عليه مع فتحها، فقد ذكرنا أن الكلالة مع فتح الراء تدل على المال الموروث، والإعراب عندئذ مفعول به ثان فقط. ما مع كسر الراء – تشديداً وتخفيفاً – فالكلالة تدل على الورثة، فالورثة هم الكلالة أي الأقارب الأباعد عن المتوفى. ويجوز في إعرابها مفعول به فقط أو مفعول به ثانٍ. فكلمة (كلالة) مع فتح الراء في (يورث) لا تحمل الدلالة على الورثة "لأنّه لا ناصب لها، ألا ترى أنّكَ لو قلت: زيد يورَثُ إخوة، لم يستقِم، وإنما يصحّ على قراءة من قرأ بكسر الراء مخفّفة ومثقّلة"[٦].

وقد أجاز بعضهم إعراب (كلالة) على أنها نعت منصوب لمصدر محذوف، ذهب إلى ذلك القرطبي[٧]، والسمّين الحلبي[٨]، والتقدير: "يورَثُ وراثةً كلالةً". وبهذا فإن كلمة (كلالة) تدل على الوراثة أو المال الموروث. وقدّر مكيُّ بن أبي طالب في هذا الوجه حذف مضاف، قال: "تقديره ذات كلالة"[٩]. فالتركيب من المضاف والمضاف إليه هو النعت. وقال الزمخشري، "كما تقول: فلان من قرابتي تريد من ذوي قرابتي"[١٠]. وقال العكبري: "لو قرئ كلالةٌ، بالرفع على أنه صفة أو بدل من الضمير في يورث لجاز، غير أنّي لم أعرف أحداً قرأ به، فلا تَقْرَأَنّ إلا بما نُقِل"[١١] فكلام العكبري

---

[١] الكشّاف: ٤٧٥/١.

[٢] الدر المصون: ٣٢٥/٢.

[٣] أحكام القرآن: ٣٦٦/١.

[٤] قرأ الحسن البصري (يُورِثُ) بكسر الراء مع تخفيفها، وقرأ أبو رجاء (يُرَرِّثُ) بكسر الراء مع تشديدها (يُنظر: الدر المصون: ٣٢٥/٢).

[٥] ابن العربي: أحكام القرآن: ٣٦٨/١.

[٦] العكبري: التبيان: ٩٩.

[٧] الجامع لأحكام القرآن: ٥٩/٥.

[٨] الدر المصون: ٣٢٥/٢.

[٩] مشكل إعراب القرآن: تحقيق حاتم الضامن وزارة الإعلام العراقية – ١٩٧٥.

[١٠] الكشّاف: ٤٧٥/١.

[١١] التبيان: ٩٩.

هذا يكشف لنا عن أمانة في الخبر، ودقّة في القول، فمع أنّه مقتنع بوجه الرفع على النعت، ومع أنّه وجّه ذلك دلالياً إلا أنّه لم يُقرّه؛ لأنه لا يعلم أحداً قرأ بهذا الوجه.

وذكر مكيٌّ بن أبي طالب وجهاً فريداً في إعراب (كلالة) هو أن تكون منصوبة على التفسير (التمييز) [١]، هذا على اعتبار (كان) تامّة، و (رجل) رُفع بكان وجملة (يورث) نعت للرجل. وتأتي الكلالة هنا بمعنى الميّت، والتقدير. "وإن كان رجل يُورث متكلّل النّسب إلى الميت".

وقد وافق القرطبيُّ مكيًّا في هذا الوجه[٢]. وأنكره السمّين الحلبي قائلاً: "وفي جعلها تفسيراً – أي تمييزاً – نظر لا يخفى"[٣]. ولم أجد أحداً ذكر التمييز بأخذ أو ردّ غير ما ذكرت. لذا أرى بأن هذا الوجه أبعد الوجوه في إعراب (كلالة)؛ لأنّه لا فائدة من تمييز الميّت بهذه الميزة وبخاصة أنّ هذا الوجه لا يدلّ ذلك على حكم فقهي.

وقد أجمع جمهور النحاة والفقهاء على الأخذ بالرأي الأول القائل بأنّ إعراب (كلالة) حال من الضمير في يورث، وذلك للأسباب التالية:

أن إعراب (كلالة) على أنّها حال من الضمير في يورث، دلّ على أنّ المقصود بالكلالة هو الميت نفسه لا ورثته ولا ماله ولا أقاربه الأباعد. ولمّا وقعت الكلالة على الميّت دلّ على أنه يُوصف بهذه الحالة إذا ترك كمالاً وليس له أب ولا ولد، وهم الورثة من أقاربه بعد الوالدين والأبناء، أي الذين يحيطون به عن قرب، لا أولئك الذين ينتسبون إليه من بعيد، وبهذا نستبعد رأي الزمخشري القائل بأن الكلالة مشتقة من الكلّ وهو التعب، ونؤيد الرأي القائل بأن الكلالة مشتقة من التكلّل وهو الإحاطة[٤] من جميع الجهات كالإكليل من الزهر. وقد ورد عن أبي بكر أن الكلالة تدل على الأقارب ما خلا الولد والوالد[٥].

وتحسن الإشارة إلى أنه قد تشترك بعض الوجوه الإعرابية السابقة الذكر مع وجه الحال في الدلالة على أن المقصود بالكلالة هو الميت؛ ولكنها لا تبيّن أنّ هذا الميت اكتسب هذا الوصف بفقدانه والده وولده فقط. إنما قد تبتعد بالدائرة المحيطة به إلى قوم أصابتهم المشقة حتى ورثوا، أو قد تدل على الميراث أو على الورثة دون المورّث لذا فإنّ وجه الحال من الضمير في يورث يمنح

---

(١) مشكل إعراب القرآن: من الإنترنت

(٢) الجامع لأحكام القرآن: ٥٩/٥.

(٣) الدر المصون: ٣٢٥/٢.

(٤) ابن العربي: أحكام القرآن: ٣٦٧/١؛ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٥٨/٥؛ السمّين الحلبي: الدر المصون: ٣٢٤/٢.

(٥) الزمخشري: الكشاف: ٤٧٦/١.

الكلمة (كلالة) دلالة الخصوص فهي تدل على الميت نفسه وبذلك تنتفي دلالة العموم التي تشمل المال والورثة من الأقارب الأباعد عنه.

هذا إذا وقع الحال في الألفاظ، وقد تقع الحال في الجمل التي تبين هيئة صاحب الحال فتتأول الدلالة على التخصيص نجد ذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ﴾[1].

الشاهد في الآية قوله تعالى (وأنتم عاكفون في المساجد).

فقد اتفق النحاة والفقهاء على أن هذه الجملة حالية، كما اتفقوا أيضاً على أن صاحب الحال هو الواو في (تباشروهن)[2]، ولكنهم اختلفوا في هيئة صاحب الحال وفي توجيه دلالة الحال على حكم مباشرة المرأة أثناء مدة الاعتكاف، فتأولوا في ذلك تأويليين:

حيث يرى بعضهم أن صاحب الحال يكون على هيئة اللبث والالتزام في المسجد، وتقدير الآية "ولا تباشروهن، وأنتم ملتزمون الاعتكاف في المسجد".

وعليه فلو خرج المعتكف أثناء الاعتكاف من المسجد فباشر زوجته ثم اغتسل ورجع جاز له ذلك. وهذا رأي ابن العربي[3]، وأيده أبو حيان الأندلسي[4]، ولعل أصحاب هذا الرأي قرنوا (لا) الناهية بجملة الحال (وأنتم عاكفون في المساجد) وأولوا ذلك بأن النهي عن المباشرة (خاص) بهذه الحالة[5]، وهي الوجود في المساجد، وروي عن قتادة: أن الرجل كان يخرج فيباشر امرأته ثم يرجع فنهاهم الله عن ذلك"[6] وبذلك عمل الحال على تخصيص الدلالة فالنهي عن المباشرة خاص في حالة الاعتكاف.

وذهب بعضهم الآخر إلى أن مباشرة المعتكف زوجه باطلة سواء أكان على هيئة اللبث والالتزام أم على هيئة الخروج من المسجد، وهذا مذهب الزمخشري[7]، وأيده في النحاة العكبري[8].

وقد تأول أصحاب هذا الاتجاه حالة المعتكف بأنه اتصف بالاعتكاف، لأن الغرض من الحال الوصف به، وصفه الاعتكاف لا تزول عن المعتكف إذا خرج من المسجد لقضاء بعض حاجاته،

---

(١) البقرة: ١٨٧.
(٢) يُنظر: العكبري: التبيان، ٥٠، السمين الحلبي: الدر المصون، ٤٧٦/١، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن الكريم: ٢١٩/٢.
(٣) أحكام القرآن الكريم: ١٠٩/١.
(٤) البحر المحيط: ٦٠/٢.
(٥) نفسه: ٦٠/٢.
(٦) الكشاف: ٢٣٠/١.
(٧) الكشاف: ٢٣٠/١.
(٨) التبيان: ٥٠.

وقد تأول أصحاب هذا الاتجاه حالة المعتكف بأنه اتصف بالاعتكاف، لأن الغرض من الحال الوصف به، وصفه الاعتكاف لا تزول عن المعتكف إذا خرج من المسجد لقضاء بعض حاجاته، وذكر العكبري بأن التقدير وفق هذا التأويل "ولا تباشروهن وقد نويتم الاعتكاف في المسجد"[1]، وزاد: "وليس المراد النهي عن مباشرتهن في المسجد بقيد الاعتكاف"[2]. فمباشرة الرجل زوجته داخل المسجد لا تحلّ له دون اعتكاف فلا يُعقل أن يجوز له ذلك خلال مدّة الاعتكاف والرأي الثاني الذي يُبطل المباشرة أثناء مدّة الاعتكاف هو الأقرب إلى تخصيص الدلالة، ودلالة التخصيص تظهر من خلال منع المباشرة في هذه الحالة لخصوصيتها وهذه الحالة هي حالة الاعتكاف في المسجد حتى وإن خرج المُعتكف لقضاء بعض حاجاته فإنّه متصف بالاعتكاف فهذه الصفة ملازمة عقد النيّة عليه.

ومن الحال الذي يقع في الجمل ويؤدي إلى تخصيص الدلالة قوله تعالى: ﴿وَاتَّبَعُوا مَا[3] تَتْلُو الشَّيَاطِينُ عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ﴾[4].

الشاهد قوله تعالى (يعلمون الناس السحر). فقد ذكر النحاة والمفسرون في إعراب هذه الجملة خمسة أوجه إعرابية:

فيرى بعضهم أنّها في محل نصب على الحال من الضمير في كفروا. ذهب إلى ذلك العكبري[5]، والنحاس[6]، وأيدهما القرطبي[7] والسمّين الحلبي[8]. والمعنى وفق هذا الوجه: أن

---

[1] نفسه: ٥٠.

[2] نفسه: ٥٠.

[3] ذكر المفسرون والنحويون في إعراب (ما) وجهين: الأول: أنها مفعول به للفعل (اتبعوا). الثاني: أنها نفي. والوجه الأول هو الراجح عند جمهور النحاة والمفسرين؛ لأنه يتفق مع نظام الكلام ويؤدي إلى صحة المعنى، يُنظر: أحكام القرآن لابن العربي: ٣٦/١. الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: ٣٤/٢؛ الدر المصون للسمّين الحلبي: ٣١٨/١؛ إعراب القرآن للنحاس: ٨٩/١.

[4] البقرة: (١٠٢).

[5] التبيان: ٣٥.

[6] إعراب القرآن: ٨٩/١.

[7] الجامع لأحكام القرآن: ٣٢/٢.

[8] الدر المصون: ٣٢٠/١.

الشياطين كفروا، وهم معلمو الناس السحر. أي في حال تعليمهم[1] الناس السحر وفي هذا تخصيص لدلالة الكفر فلا يتصف الشياطين بالكفر إلا في حال تعلمهم الناس السحر.

ويرى آخرون أنها حال من الشياطين، وهذا وجه ضعيف ردّه العكبري فقال: "ليس بشيء؛ لأنّ (لكنّ) لا تعمل في الحال"[2]. والمعنى في هذا الوجه لا يتعارض والوجه السابق لأنّ الواو في (كفروا) تعود على (الشياطين). والحال مع الواو أبين لمجاورتها لصاحب الحال هذا استناداً إلى تشديد نون (لكنّ)[3] والدلالة تبقى في دائرة التخصيص، فلا يتصف الشياطين بالكفر إلا في حال تعليمهم الناس السحر.

ويرى فريق ثالث أنها في محل رفع خبر ثانٍ للشياطين، فقد أجاز النحاة الكوفيون[4] وبعض المفسرين إعراب الشياطين مبتدأ، وجملة (كفروا) خبراً أولاً، وجملة (يعلمون الناس السحر) خبراً ثانياً. وهم بهذا اعتمدوا على قراءة (لكنْ) بتخفيف النون[5]. وقد ذهب إلى هذا الوجه النحاس[6]، وذكره القرطبي[7]، والسمّين الحلبي[8].

وهذا الوجه الإعرابي يخبر عن الشياطين بأنهم يعلمون الناس السحر بالإفهام أو بالإعلام[9] فاتصاف الشياطين بالكفر استناداً لهذا الوجه أظهر من غيره لأنّ الإخبار عن الشيء أقوى في الدلالة من بيان حاله خاصة مع وجود (لكنّ) فهي استدراك بعد نفي[10].

وفريق رابع يرى أنها بدل من (كفروا)، فقد أبدل الفعل من الفعل، ذهب إلى ذلك الطبرسي[11]، وأيّده السمّين الحلبي[12].

---

(1) الطبرسي: مجمع البيان: ١/٣٤٠.

(2) التبيان: ٣٥.

(3) قرأ بذلك ابن كثير ونافع وأبو عمرو وعاصم (يُنظر: زاد المسير للجوزي: ١/١٢٢).

(4) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٢/٣٢.

(5) قرأ بذلك حمزة والكسائيّ وابن عامر/ يُنظر مجمع البيان: ١/٣٣٦.

(6) إعراب القرآن: ١/٨٩.

(7) الجامع لأحكام القرآن: ٢/٣٢٠.

(8) الدر المصون: ١/٣٢٠.

(9) أبو حيّان: البحر المحيط: ١/٤٩٧.

(10) ابن خالويه (أبو عبد الله الحسين بن أحمد/ ت: ٣٧٠هـ): الحجّة في القراءات السبع: ٣٥. تحقيق: أحمد المزيدي/ دار الكتب العلمية/ بيروت/ ١٩٩٩.

(11) مجمع البيان: ١/٣٤٠.

(12) الدر المصون: ١/٣٢٠.

والمعنى وفقاً لهذا الوجه "أنّ تعليم الشياطين السحر للناس كفر بذاته". ومن هنا خلص الفقهاء إلى تحريم السحر تعلماً وعملاً[1] "فهو كفر إجماعاً لا يحل تعلّمه، ولا العمل به"[2]، وقد حرّمه مالك وجعله كفراً أريد به الخير أو الشر[3]، وعدّه الشافعي معصية يُعاقب به الساحر على قدر الضرر الذي يسببه[4]، وقد ردّ ابن العربي قول الشافعي مستنداً إلى الوجه الإعرابي القائل بالبدلية[5].

وهناك فريق خامس يرى أنها لا محلّ لها من الإعراب على أنّها جملة مستأنفة ابتُدئ بها كلامٌ جديدٌ، ذكر ذلك السمّين الحلبي وقال: "أخبر عنهم بذلك، هذا إذا أعدنا الضمير من (يُعلّمون) على الشياطين"[6].

وبهذا التوجيه تكون جملة (يُعلّمون الناس السحر) منقطعة عمّا قبلها فلا يربطها رابط الحال أو البدل، وهذا بعيد في تركيب الجملة وفي دلالتها. فالكفر والسّحر مرتبطان. وإذا نظرنا في الإمكانات الإعرابية السابقة الذكر نجد أنّ الأكثر تعبيراً عن مقصد الآية وجها الحال من الضمير في (كفروا) والبدل من جملة (كفروا)، والحال يدلّ على التخصيص، أما البدل فيدلّ على التعميم بمعنى أنّ الحال تبعث الشياطين بالكفر في هذه الحالة خاصة بسب تعليمهم الناس السحر، أما البدل فيجعل الشياطين متصفين بالكفر في هذا العمل وفي غيره إنّما هذا ضرب من ضروب كفرهم، وهذا معلوم بداهة لا حاجة لكره، فالأولى أن تأخذ بوجه الحال الذي يؤكّد على أنّ الشياطين يتأكد كفرهم إذا قاموا بهذا العمل، ومن باب أولى فإنّ من يعمل عمل الشياطين من الإنس ينطبق عليه ما انطبق على كل الشياطين من صفة الكفر، وبهذا تنسجم دلالة التخصيص رأي الفقهاء القائل بتحريم السحر وتكفير الساحر.

---

(1) ذهب إلى ذلك مالك وأبو حنيفة وأحمد (يُنظر: ابن العربي: أحكام القرآن: ٣٩/١؛ محمد علي الصابوني: تفسير آيات الأحكام: ٦٠/١).

(2) أبو حيان: البحر المحيط: ٣٩٧/١.

(3) ابن العربي: أحكام القرآن: ٣٩/١؛ الصابوني: تفسير آيات الأحكام: ٥٩/١.

(4) نفسه: ٣٩/١+٥٩/١.

(5) ابن العربي: أحكام القرآن: ٣٩/١.

(6) الدر المصون: ٣٢٠/١.

- النعت:

تعدّ الأسماء الموصولة من ألفاظ العموم[1]، ولكنها إذا وقعت نعتاً فإنها تُكسب المنعوت دلالة الخصوص كما في قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾[2].

فالشاهد إعراب كلمة (اللاتي)، فقد اتفق النحاة أنها نعت (صفة)، ولكنهم اختلفوا في المنعوت، وفي ذلك رأيان:

الأول: أنها نعت لكلمة (نساؤكم) التي تليها، المجرورة بمن، وليس لنسائكم التي في قوله (وأمهات نسائكم)، ذهب إلى ذلك الفراء[3]، وابن العربي[4]، وأبو حيان الأندلسي[5]، والزمخشري[6]، ووافقهم السمين الحلبي[7].

ويتعلق هذا التوجيه النحوي بحكم الزواج من الربيبة[8]، ولا يتعلق بحكم الزواج من أم الزوجة[9]؛ ذلك لأن أم الزوجة "تحرم بنفس العقد على ابنتها سواء دخل بالبنت أم لم يدخل"[10] وهو رأي الجمهور[11]، فهم يرون أن كلمة (نساء) الأولى "مبهمة لا شرط فيها، إنما الشرط في الثانية المتعلقة بالربائب"[12]، وتقدير الآية وفقاً لهذا التوجيه: "يحرم عليكم أمهات نسائكم قبل الدخول وبعده، ويحرم عليكم ربائبكم من نسائكم بعد الدخول فقط" ويدل هذا على تخصيص الدلالة.

ويؤيد النحاة هذا الوجه من جهة الإعراب "حيث أن الخبرين إذا اختلفا في العامل لم يكن نعتهما واحداً، فلا يجوز عند النحويين: مررت بنسائك وهربت من نساء زيد الظريفات؛ على أن

---

(1) عبد الوهاب خلاّف: علم أصول الفقه: ١٨٢.

(2) النساء، ٢٣.

(3) التبيان: ١٠١.

(4) أحكام القرآن: ٣٩٦/١.

(5) البحر المحيط: ٢٢٠/٣.

(6) الكشاف: ٤٨٤/١.

(7) الدر المصون: ٣٤٢/٢.

(8) ربيبة الرجل هي بنت امرأته من غيره.

(9) أبو حيان: البحر المحيط: ٢٢٠/٣.

(10) ابن الجوزي: زاد المسير: ١٠٥/٢.

(11) ابن العربي: أحكام: ٣٩٦/١، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٧٨/٥، ابن الجوزي، زاد المسير، ١٠٥/٢.

(12) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٧٩/٥، السمين الحلبي: الدر المصون: ٣٤٢/٢.

تكون (الظريفات) نعتاً لنسائك، ونساء زيد"[١]، وكذلك الحال في الآية لا يجوز أن تكون اللاتي نعتاً لكلمتي (نساء) الأولى والثانية في آن؛ لأن الخبرين مختلفان، وهذا ما ذهب إليه العكبري، يقول: "إن (نسائكم) الأولى مجرورة بالإضافة و(نسائكم) الثانية مجرورة بمن، فالجران مختلفان، وما هذا سبيله لا تجري عليه الصفة، كما إذا اختلف العامل[٢]، وهذا مذهب جميع البصريين حيث يرون أن (اللاتي) متعلقة بالربائب خاصة، وجعلوا رجوع الوصف إلى الموصوفين المختلفي العامل ممنوعاً كالعطف على عاملين"[٣]، وقد خالفهم أهل الكوفة في ذلك.

الثاني: ذهب بعض النحاة والفقهاء إلى أن (اللاتي) صفة لكلمتي (نساء) الأولى والثانية، أي أنها جمعت أمهات النساء، وأمهات الربائب بصفة واحدة، وقد نسب هذا الرأي إلى علي بن أبي طالب، وابن عباس، وجابر، ومجاهد[٤]، وتقدير الآية وفقاً لرأي هؤلاء (حرمت عليكم أمهات نسائكم إن دخلتم ببناتهن، وحرمت عليكم ربائبكم إن دخلتم بأمهاتهن"، والحكم الفقهي المترتب على ذلك أنّ أم الزوجة تحرم على الرجل بعد الدخول على ابنتها، أما إذا طلقها قبل الدخول فيجوز له الزواج بأمها[٥]. وهذا مخالف لرأي جمهور الفقهاء[٦].

وقد اختار نحاة الكوفة هذا المذهب فهم يرون أن (اللاتي) ترجع إلى الربائب والأمهات معاً[٧]، وقد أنكر البصريون هذا الرأي؛ لأن النعت الواحد لا يمكن أن يكون لخبرين مختلفين، فكلمة (نساء) الأولى مجرورة بالإضافة، وكلمة (نساء) الثانية مجرورة بمن، فقد اختلف العاملان[٨]، وإذا

---

(١) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٧٩/٥.

(٢) التبيان: ١٠١.

(٣) ابن العربي: أحكام القرآن: ٣٩٧/١.

(٤) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، ٧٩/٥، الزمخشري: الكشاف: ٤٨٥/١، أبو حيان: البحر المحيط: ١٢٠/٣.

(٥) أفاض الفقهاء في تفصيل هذه المسألة فبحثوا هيئات الدخول في اللمس والنظرة والخلوة، وبحثوا متعة المرأة المقصودة أهي السيدة أو الأمَة (ينظر البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي: ٢٢٠/٣).

(٦) كان عبد الله بن مسعود يفتي بنكاح أم المرأة إذا طلق بنتها قبل المسيس، وهو يومئذ بالكوفة، فاتفق أن ذهب إلى المدينة فصادفهم مجمعين على خلاف فتواه فلما رجع إلى الكوفة لم يدخل داره حتى ذهب إلى ذلك الرجل فقرع عليه الباب وأمره بالنزول عن تلك المرأة (الفخر الرازي: مفاتيح الغيب: ٢٧/١٠).

(٧) ابن العربي: أحكام القرآن: ٣٩٧/١.

(٨) العكبري: التبيان: ١٠١.

اختلفا امتنع النعت"[1]، ومن جهة أخرى، فإن المرأة "تحرم بمجرد العقد على البنت دخل بها أو لم يدخل بها عند الجمهور، والربيبة لا تحرم إلا بالدخول على أمها"[2].

وقد ذهب الزمخشري إلى ما ذهب إليه الجمهور، ولكنه زاد عليهم – موافقاً رأي الكوفيين- بأن قال: "يجوز تعليق اللاتي بالنساء والربائب إذا جعلنا (من) للاتصال، كقوله تبارك وتعالى: ﴿الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُم مِّن بَعْضٍ﴾[3]، فأمهات النساء متصلات بالنساء لأنهنّ أمهاتهن، كما أن الربائب متصلات بأمهاتهن لأنهن بناتهن"[4]، وقد أنكر أبو حيان رأي الزمخشري قائلاً: "ولا نعلم أحداً ذهب إلى أنّ من معاني (من) الاتصال، وأما ما شبه به من الآية والشعر والحديث فمتأول"[5]، وبرز ذلك بأن التركيب "يضعف مع أمهات النساء، وهذا لا يمكن أن يقع في القرآن"[6].

لذا يميل الباحث إلى الأخذ بالرأي الأول القائل بأنّ (اللاتي) نعت مجرور لـ (نسائكم) الثانية المجرورة بـ (من) وقد سبقت الإشارة إلى المسوّغ النحوي والدلالي لترجيح هذا الوجه، وهناك مسوّغ نحوي آخر يتعلق بالعلاقة بين المتعاطفين،فالعطف يقتضي التمايز بين المعطوف والمعطوف عليه فإذا وُصف أحدهما بصفة لا يتحتم وصف الآخر بها "فإذا قلنا قَدِم خالد وبكر الذكي لا يلزم من اتصاف بكر بالذكاء اتصاف خالد به وكذلك وصف الربائب بكونهن من النساء المدخول بهنّ لا يلزم منه وصف الأم بالدخول ببنتها لتحريمها"[7].

وقد ورد عن الرسول ما يقوّي هذا الرأي، وذلك قوله ﷺ: "**إذا نكح الرجل المرأة فلا يحلُّ له أن يتزوج أمّها دخل بالبنت أو لم يدخل، وإن تزوج الأم فلم يدخل بها ثمّ طلّقها فإن شاء تزوج البنت**"[8].

– البدل:

---

(1) السمين الحلبي: الدر المصون: ٣٤٢/٢.

(2) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب: ٢٦/١٠.

(3) التوبة: ٦٧.

(4) الزمخشري: الكشاف: ٤٨٤/١.

(5) أبو حيان الأندلسي: البحر المحيط: ٢٢٠/٣.

(6) نفسه: ٢٢٠/٣.

(7) السعدي: أثر الدلالة النحوي: ص١٨٩.

(8) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٧٩/٥؛ الزمخشري: الكشاف: ٤٨٥/١.

البدل من التوابع، والتوابع تتصف ببعض صفات المتبوع، فالبدل يشتمل على بعض صفات المبدل منه، وقد يكون البدل من مُخصصات الدلالة عند إقامة علاقة دلالية بينه وبين المبـدل منـه ويقع البدل في الألفاظ كما يقع في الجمل، أمّا ما يقع في الألفاظ فمثاله قولـه تعـالى: ﴿وَحَسِبُوٓاْ أَلَّا تَكُونَ فِتۡنَةٞ فَعَمُواْ وَصَمُّواْ ثُمَّ تَابَ ٱللَّهُ عَلَيۡهِمۡ ثُمَّ عَمُواْ وَصَمُّواْ كَثِيرٞ مِّنۡهُمۡۚ وَٱللَّهُ بَصِيرُۢ بِمَا يَعۡمَلُونَ﴾[1].

الشاهد إعراب كلمة (كثير): وهي تُعرب من عدّة وجوه:

الأول: تُعرب فاعلاً لكلّ من (عموا وصمّوا). وذلك استناداً إلى لغة بلحارث بن كعب وأزد شنوءة)[2]. تلك اللغة التي تجيز إسناد الفعل إلى الاسم الظاهر بعلامة التثنية أو الجمع، قال سيبويه في الكتاب: "واعلم أنّ من العرب من يقول: ضربوني قومك، وضرباني أخواك"[3]. وحاول أن يقدّم لذلك تبريراً، يقول: "فشبهوا هذا بالتاء التي يُظهرونها في "قالتْ فلانَةُ" وكأنهم أرادوا أن يجعلوا للجمع علامة، كما جعلوا للمؤنث[4]. وقد أخذ بهذا الوجه الفرّاء[5]، والأخفش الأوسط[6]، وابن مالك[7]، وأبو حيان[8]، وابن هشام[9]، والسيوطي[10]، وقد منع جمهور النحاة هذا الوجه؛ لأنه لا يجوز أن يُقال عندهم: قاما الزيدان، وقاموا الزيدون، وقد وصفوا هذه اللغة بالشذوذ[11].

الثاني: تُعرب كلمة (كثير) على أنها بدل من الواو في (عموا وصموا)، قال بذلك سيبويه في معرض توجيهه لآية مشابهة هي قوله تعالى: ﴿وَأَسَرُّواْ ٱلنَّجۡوَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ﴾[12] حيث أعرب كلمة (الذين) بدلاً من الواو في أسرّوا[13]، وخرّج ذلك دلالياً بقوله: "وكأنه قال: انطلقوا، فقيل له: مَن؟

---

[1] المائدة: (٧١).

[2] محمد هنادي: ظاهرة التأويل: ٥١.

[3] الكتاب: ٤٠/٢.

[4] نفسه: ٤٠/٢.

[5] معاني القرآن: ٢٣٠/١.

[6] إعراب القرآن – النحاس: ٥١١/١.

[7] الألفية بشرح ابن عقيل: ٤٦٧/١.

[8] البحر المحيط: ٢٩٧/٦.

[9] أوضح المسالك: ٨٠. ط٤/ ١٩٦٨م.

[10] شرح الأشموني على الألفية: ١١٨/٢.

[11] شرح ابن عقيل: ٤٦٧/١؛ ويُنظر: فتحي الدجني: ظاهرة الشذوذ في النحو: ٤٩٦ ط١/ ١٩٧٤.

[12] الأنبياء: (٣).

[13] الكتاب: ٤١/٢.

فقال: بنو فلان"[1]. وقد تبع سيبويه في هذا التوجيه: الأخفش الأوسط[2]، والزجاج[3]، ومكيٌّ[4] وابن الأنباري[5]، وذكره العكبري[6]، والفخر الرازي[7]. ولعلّ التوجيه على البدل يمنح الآية دلالة التوكيد وإبراز الفاعل حتى لا يبقى منكراً أو معمماً، فهو يؤكد على أنّ الذين عموا وصموا هم (كثير) حتى لا ينصرف الذهن إلى القليل، وفي سورة الأنبياء الذين (أسروا النجوى) هم (الذين ظلموا) ليس غيرهم، الدلالة هنا تدل على التخصيص حتى لا ينصرف الذهن إلى غيرهم (التعميم). وقد أكّدَ الفخر الرازي دلالة هذا التوجيه، بقوله: "وهذا الإبدال ههنا في غاية الحسن، لأنه لو قالوا: عموا وصموا لأوهم ذلك أنّ كلهم صاروا كذلك، مثلما قال (كثير منهم) دلّ على أنّ ذلك حاصلٌ للأكثر لا للكل"[8] وبهذا خُصّ الأكثر من الكلّ الذي هو العموم.

الثالث: تعرب كلمة (كثير) خبراً لمبتدأ محذوف، وعلى هذا يكون التقدير عند أصحاب هذا الرأي "العُمي والصُمُّ كثير منهم". قال بذلك، الأنباري[9]، والعكبري[10]، وقال الفخر الرازي: "التقدير: هم كثير منهم"[11]. ولكن توجيه الدلالة عند كلٍّ من الأنباري والعكبري أقوى منها عند الرازي، علماً بأنّ هذا الوجه الإعرابي ضعيف لأن محور الدلالة في الآية ليس الإخبار عن العمي والصُمِّ وإنّما إبراز العدد الكبير للذين عموا وصموا. وسنبيّن ذلك في الترجيح إن شاء الله.

وقد أيّد هذا الوجه الزجاج[12]، ومكيٌّ بن أبي طالب[13]، وذكره العكبري. وقال: "وهو ضعيف؛ لأنّ الفعل قد وقع في موضعه فلا يُنوى غيره"[14].

---

(1) الكتاب: ٤١/٢.

(2) إعراب القرآن – النحاس: ٥١١/١.

(3) إعراب القرآن – الزجاج: ١٨٣/١.

(4) المشكل: ٢٣٤/١.

(5) البيان: ٣٠١/١.

(6) التبيان: ١٣٢.

(7) مفاتيح الغيب: ٥٨/١٢.

(8) مفاتيح الغيب: ٥٨/١٢.

(9) البيان: ٣٠٢/١.

(10) التبيان: ١٣٢.

(11) مفاتيح الغيب: ٥٨/١٢.

(12) إعراب القرآن: ١٨٣/١.

(13) المشكل: ٢٣٤/١.

(14) التبيان: ١٣٢.

الرابع: جعل بعضهم كلمة (كثير) مبتدأ مؤخراً، وجملة (ثمّ عموا وصموا) خبراً مقدّماً، وتقدير الدلالة وفق هذا التوجيه "كثير منهم عموا وصمّوا"، وكأنّ الآية تقدّم لنا نتيجةً أو خلاصة تصور حال أولئك الذين (حسبوا) – وهم بنو إسرائيل – وتلتقي هذه الدلالة مع دلالة التوجيه الأول (فاعل) إلا أنّ التوجيه الأول أكثر إفصاحاً وإبانة عن المعنى المراد.

ولكنّ الرأي الثاني القائل بالبدلية يتفق ومراد الآية أكثر من هذين الوجهين، فالآية تتحدث عن بني إسرائيل[1]، وقوله تعالى في صدر الآية (فعموا وصموا ثمّ تاب الله عليهم) يؤكد أنهم وقعوا في هذا الخطأ في السابق وبعد مدّة تاب الله عليهم، وبعد مدّة أخرى (عموا وصموا) وتؤكد الآية القرآنية في المرة الثانية أنّ الذين عموا وصموا كثير منهم وليسوا قليلاً، خاصة أن العمى والصَمَم هذه المرّة جاء بعد توبة الله عليهم كما أنّ اجتماع الواو مع الفاعل (كثير) يدلّ على الكثرة فكأنّ الذين (حسبوا) والذين (عموا وصموا) في المرة الأولى هم قلّة أو غير مفصح عنهم أما الذين (عموا وصموا) في المرّة الثانية فإنهم كثير، قال الفرّاء: (عموا وصموا) فعل لكثير"[2]. وقد ذكر سيبويه في توجيه هذه الآية أن العرب شبهوا الواو في كلمة (عموا وصموا) بالتاء التي هي للتأنيث، وبقوله هذا لا تعدو الواو عن كونها علاقة جمع ليس أكثر فلم يبقَ لدينا إلا فاعل واحدٌ (كثير) ولكنّ القيمة الدلالية في هذا التركيب تتجلى من خلال الجمع بين الواو والفاعل لإبراز الكثرة حتى في تركيب (أكلوني البراغيث)، وكذلك الحال في قوله تعالى: ﴿وَأَسَرُّوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾[3] فالذين أسرّوا النجوى والذين ظلموا كُثر لذا جمعت الآية بين واو الجماعة والفاعل الظاهر في تركيب واحد، وكذلك الأمر في هذه الآية،فالجمع يحمل دلالة التخصيص بالاستناد إلى وجه البدل الذي أبرز الفاعل، فأخرجه من دائرة التعميم ومنح الآية دلالة التوكيد والتوكيد دلّ على التخصيص، وفي هذا تخصيص لهذه الأغلبية التي عَميت وصَمّت. فالذين (عموا وصموا)خاصة في المرّة الثانية بعد أن تاب الله عليهم، ألا ترى أنّ الآية في صدرها لم تذكر الفاعل مع وجود واو الجماعة؟ وذلك لأن الذين عموا وصموا في البداية – قبل التوبة – كانوا قلّة.

---

[1] يُنظر الآية (٧٠) من سورة المائدة.

[2] معاني القرآن: ٢٢٩/١.

[3] الأنبياء: (٣).

إنّ لغة (أكلوني البراغيث) لغة صحيحة فصحة في رأي كثير من النحاة، فهي "منقوله عن طيء، وأزدشنؤة، وبلحارث بن كعب[1]، غير أنها لغة قليلة كما ذكر سيبويه[2]،وقد وصفها أبو حيّان بأنها "صحيحة وحسنة"[3]. وإلى ذلك ذهب ابن هشام[4]، والسيوطي[5]، والأشموني[6]، وابن مالك[7] وقد تكون فصيحة في بيئتها لكنّها ليست حجة على العربية.

أضف إلى ذلك أنّ كتب النحو[8] التي عرضت لهذه المسألة سردت العديد من الشواهد من القرآن الكريم والحديث النبوي وكلام العرب.

ثالثاً: إطلاق الدلالة:

المطلق هو اللفظ الذي يدل على فرد أو افراد شائعة بدون قيد مستقل[9]. فالمطلق لفظ خاص لم يُقيد بقيد لفظي يقلل من شيوعه[10]. ومثال المطلق قوله تعالى: ﴿فَتَحۡرِيرُ رَقَبَةٖ﴾[11].

والفرق بين المطلق والعام أنّ المطلق يدلّ على فرد شائع أو أفراد شائعة في جنسه لا على جميع الأفراد، أمّا العام فيتناول كلّ ما ينطبق عليه معناه من الأفراد دفعة واحدة، ومن هنا قال العلماء" "عموم العام شمولي وعموم المطلق بدلي"[12]. أي أنّ عموم العام يشمل جميع أفراده،أما

---

(1) شرح ابن عقيل: ٤٦٨/١.

(2) الكتاب: ٤٠/٢.

(3) البحر المحيط: ٢٩٧/٦.

(4) أوضح المسالك: ٨٠/ ط٤-١٩٦٨.

(5) همع الهوامع: ٢٥٧/٢ تحقيق عبد العال مكرم.

(6) شرح الأشموني: ١١٨/٢ ط٣، تحقيق محمد محيي الدين.

(7) الألفية بشرح ابن عقيل: ٤٦٧/١/ ط١٦.

(8) الكتاب: ٤٠/٢؛ شرح ابن عقيل: ٤٧٠/١؛ شرح الأشموني: ١١٦/٢.

(9) طاهر حموده: دراسة المعنى عند الأصوليين: ٦٣.

(10) علي حسب الله: أصول التشريع الإسلامي: ٢٦٣.

(11) المجادلة: ٣.

(12) يوسف العيساوي: أثر العربية في استنباط الأحكام الفقهية: ٢٠٧.

عموم المطلق فلا يشمل جميع أفراده، إنّما يحكم فيه على فرد شائع في أفراده يتناوله علـــى ســـبيل البدل.

وإذا ورد الحكم مطلقاً أفاد ثبوت الحكم على الإطلاق ما لم يوجد دليل يقيده.

ومن أهم الأدلة النحوية على المطلق الشرط والاستثناء والعطف.

- الشرط:

قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾[1].

الشاهد في الآية حرف الواو في قوله (وإن خفتم)، فهو شرط اختلف العلماء في جوابه فذكروا في ذلك رأيين:

الأول: يرى أن قوله تبارك وتعالى (فانكحوا) ذهب إلى ذلك النحاس[2]، والزمخـــشري[3]، والقرطبي[4]، والتقدير وفقاً لهذا الوجه: "إن خفتم من الجور في حقوق اليتامى فخافوا أيـــضاً مـــن الجور في حقوق النساء فانكحوا ما شئتم من هذه الأعداد"[5]. ذلك أنهم كـــانوا يتزوجـــون الثمـــان والعشر ولا يقومون بحقوقهن، فلما نزلت الآية في قوله تبارك وتعـــالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ﴾[6]، أخذوا يتحرجون من ولاية اليتامى، ولا يتحرجون من الاستكثار من النساء. "فكأنه قال: إذا تحرجتم من هذا فتحرجوا من ذلك[7]، ودلالة هذا الوجه على الحكم الفقهي جواز التعدد، ولكن بقيد الأربـــع زوجات وعدم تجاوز هذا العدد إلى غيره"[8]، فالتعدد مباح دون شرط الخـــوف مـــن الجـــور فـــي اليتامى. والإباحة في التعدد دليل على إطلاق دلالة الحكم وإن كان مقيداً بالسقف الأعلى (أربع)، إلا أنه له الحرية في التعدد ضمن الأربع دون قيد أو شرط، وهذا من باب إطلاق الدلالة.

---

(1) النساء: ٣.

(2) النحاس: إعراب القرآن: ٢٦٨/١.

(3) الزمخشري: الكشّاف: ٤٥٧/١.

(4) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٢/٥.

(5) السمين الحلبي: الدر المصون: ٢٩٩/٢.

(6) النساء: ٢.

(7) العكبري: التبيان: ٩٦.

(8) ينظر تفصيل ذلك في المسألة المسابقة في هذا البحث.

ويرى بعضهم أن جواب الشرط قوله تبارك وتعالى (فواحدة)، والتقدير: "إن خفتم ألا تقسطوا في نكاح اليتامى فانكحوا منهن واحدة"[1]. وهذا التقدير يقتضي تقدير مضاف "أي: في نكاح يتامى النساء"[2]، والمعنى أن الرجل كان يتزوج اليتيمة التي في ولايته، فلما نزل قوله تبارك وتعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَموالهم إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ﴾، تحرجوا من ذلك "فقيل لهم: إن خفتم من نكاح النساء اليتامى فانكحوا ما طاب منهن واحدة"[3]، ومن غيرهن.

والحكم الفقهي المترتب على هذا الوجه أنه لا يتاح التعدد إلا لمن خاف الجور في اليتامى، وفي هذا تقييد للدلالة وعليه فإن الأصل عدم التعدد، ذهب إلى ذلك الفخر الرازي وقال: "هذا القول أقرب"[4]، وأيده أبو حيان وقال: "الأجل تعليقه عليه[5]، وقد استدل أبو حنيفة بذلك على جواز نكاح اليتيمة قبل البلوغ، خلافاً لمالك والشافعي والجمهور"[6].

والظاهر أنّ الأقرب إلى مقصد الآية ما قال به أصحاب الرأي الأول من أنّ جواب الشرط قوله تعالى (فانكحوا) لما في ذلك من إباحة التعدد ضمن قيد الأربع نساء. وهذه الإباحة المقيدة تدل على الإطلاق دون قيد أو شرط.

- الاستثناء (إلاّ):

فهم الأصوليون الاستثناء باعتباره من أبرز الدلائل على تخصيص الدلالة ولكن هذا لا يمنع أن يكون الاستثناء من الدلائل على إطلاقها وذلك إذا كان متصلاً فالمستثنى مُخرجاً من كافة عناصر المستثنى منه في سياق التحريم من ذلك قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾[7].

الشاهد في الآية قوله تعالى (إلا ما ذكيتم)، فقد اختلف النحاة والمفسرون في نوع الاستثناء في هذه الآية، فجاء فيه ثلاثة أقوال:

---

(1) العكبري: التبيان: ٩٧.

(2) السمين الحلبي: الدر المصون: ٢/٢٩٩.

(3) العكبري: التبيان: ٩٧.

(4) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب: ١٤٠/٩.

(5) أبو حيان: البحر المحيط: ١٧١/٣.

(6) أبو حيان: البحر المحيط: ١٧٠/٣.

(7) المائدة: (٣).

الأول: أنّه استثناء متّصل، وهو رأي جمهور النحاة والفقهاء[1]، ذكره النحاس[2]. والزمخشري[3]. والقائلون بأنّه استثناء متّصل اختلفوا في المستثنى منه، فمنهم من قال: "هو راجع على كلّ ما أدرك ذكاته من المذكورات وفيه حياة"[4]، وهذا يشمل قوله تعالى (والمنخنقة) إلى قوله (وما أكل السبع) [5] فهو ينصّ على هذه الأشياء الخمسة دون غيرها مما تقدّم. (فالميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به) مُحرّمات بنصّ الآية "ولا تقبل الذكاة"[6]. فالاستثناء هنا مطلق لجميع ما تقدّم عليه. ونجد فريقاً – ممّن قال بالاستثناء المتصل – يجعله مقيّداً مختّصاً ببعض الأشياء الخمسة التي تقبل الذكاة، فقد ذكر العكبري أنّ الاستثناء راجع إلى المتردية والنطيحة وأكيلة السبع"[7] فقد خصّ ثلاثة من الخمسة، فأخرج المنخنقة والموقوذة واحتجّ عليه السمّين الحلبي فيما ذهب إليه وقال: "وليس إخراجه المنخنقة منه بجيد"[8]. فمع أن هذا الرأي يُقيد دلالة الاستثناء إلا أنّه لم يُغرق في التقييد. ونجد فريقاً ثالثاً – ممن جعله استثناءً متصلاً – يعيده إلى أقرب مذكور، وهو قوله تعالى (وما أكل السبع)، ذهب إلى ذلك الفخر الرازي[9]، وأبو حيان الأندلسي[10]. والتقدير وفقاً لهذا الرأي "إلا ما أدركتم فيه حياة، مما أكل السبع، فذكيتموه، فإنه حلال"[11]. فأصحاب هذا الاتجاه جعلوا الاستثناء مختصاً بما أكل السبع دون غيره من الحالات الأخرى، وهذا تخصيص فيه إغراق، لأنّ الحالات الأربعة الأخرى تقبل الذكاة[12]، فليس الأمر مقتصراً على ما أكل السبع، إنما الحالات الخمسة.

---

(1) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٨/٦.
(2) إعراب القرآن: ٩/٢.
(3) الكشاف: ٥٩١/١.
(4) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٨/٦.
(5) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب: ١٣٦/١١– طبعة دار الفكر؛ أبو حيان الأندلسي: البحر المحيط: ٤٣٩/٣ – دار الكتب العلمية.
(6) الطبرسي: مجمع البيان: ٣١٦/٣.
(7) التبيان: ١٢٢.
(8) الدر المصون: ٤٨٥/٢.
(9) مفاتيح الغيب: ١٣٧/١١.
(10) البحر المحيط: ٤٣٨/٣.
(11) نفسه: ٤٣٨/٣.
(12) اتفق العلماء على حلّ أكل هذه الحيوانات بعد ذكاتها ما لم تبلغ درجة اليأس من حياتها. ولكنهم اختلفوا فيما إذا بلغت درجة اليأس من حياتها، فذهب أبو حنيفة ومالك إلى أنّ الذكاة تحللها وخالفهما الشافعي، وقال الزمخشري: "ما أدركتم ذكاته وهو يضطرب اضطراب المذبوح وتشخب أوداجه" [الكشاف: ٥٩١/١] فهو يقصد بذلك الذي يبلغ درجة اليأس.

وفريق ثانٍ يرى أنّه استثناء مُنقطع عمّا قبله غير عائد إلى شيء من المذكورات، ذهب إلى ذلك ابن العربي، وقال: "ذلك مشهور في لسان العرب، يجعلون (إلا) بمعنى (لكن)" (١). واستشهد على رأيه بقوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً﴾(٢)، ومعناه: لكن إن قتله خطأ. كما استشهد بأبيات من الشعر منها قول الشاعر(٣):

أمسى سُقامُ خلاءً لا أنيسَ به إلا السِّباعُ ومَرّ الرّيحُ بالغُرفِ

أراد ألا يكون به السِّباع، أو: لكن به السِّباع(٤).

فتقدير المعنى وفق رأي الاستثناء المنقطع: "لكن ما ذكيتم من غير هذا فهو حلال" وكأنّ القائل بهذا التقدير "رأى أنّ هذه الحالات الخمس وصلت بهذه الأسباب إلى الموت، أو إلى حالة قريبة منه، فلم تُفد تذكيتها عنده شيئاً"(٥) فما ذكيتم فكلوه، وما لم تذكّوا فلا تأكلوه، وإن كان به ما يشير إلى حياته. وهذا يؤكّد رأي الشافعي والزمخشري اللذين قالا بأن الذكاة مع اليأس من حياة الذبيحة لا يجوز أكلها. وقد اعترض القرطبي على هذا الوجه وقال: "ولا يُجعل منقطعاً إلاّ بدليل يجب التسليم له"(٦). وأيد رأيه بخبر رُفع إلى ابن عبّاس يجيز فيه ذكاة الشاة إذا نثر ذئب بطنها وبقي فيها ما يدل على حياتها(٧).

وهناك من يقول إنّ الاستثناء يرجع إلى التحريم لا إلى المُحرّم(٨)، أي أنّ قوله تعالى: (إلا ما ذكيتم) مستثنى من قوله تعالى (حُرّمت عليكم) في صدر الآية. والتقدير: "حُرّمت عليكم سائر ما ذكر إلا ما ذكيتم مما أحلّه الله لكم بالتذكية فإنّه حلال"، وقد نُسب هذا الرأي إلى مالك وجماعة من أهل المدينة"(٩)، فجميع ما ذُكر قبل الاستثناء مُحرّم وفق هذا التوجيه، وقد اعتمد أصحاب هذا الاتجاه على أنّ الميتة والدم ولحم الخنزير "لا ذكاة لها"(١٠). وعلى هذا التقدير يكون الاستثناء منقطعاً

---

(١) أحكام القرآن: ٢-٢١.

(٢) النساء: ٩٢.

(٣) البيت لأبي خراش الهذلي – جاء في معجم البلدان: مادة (سقم).

(٤) ابن العربي: أحكام القرآن: ٢١/٢.

(٥) أبو حيان: البحر المحيط: ٤٣٨/٣-٤٣٩؛ السمّين الحلبي: الدر المصون: ٤٨٥/٢-٤٨٦.

(٦) الجامع لأحكام القرآن: ١٨/٦.

(٧) نفسه: ١٨/٦-١٩.

(٨) ابن العربي: أحكام القرآن: ٢٢/٢؛ الطبرسي: مجمع البيان: ٣١٦/٣.

(٩) الطبرسي: مجمع البيان: ٣١٦/٣.

(١٠) نفسه: ٣١٦/٣.

أيضاً[١] لكنّه مُغرق في الانقطاع إذ يعيد المستثنى إلى المحرم في هذه الآية، فيجعل جميع العناصر المذكورة مُحرّمة، ويجيز أكل ما سواها إذا كان صحيحة سليمة آمنة. ولا أظنّ بأنّ هذا المراد من الآية لذا فالرأي الراجح هو الرأي الأول القائل بأن الاستثناء في هذه الآية متّصل، وذلك للأسباب التالية:

- ما أجمع عليه جمهور النحاة من أنه متصل، قال القرطبي: "نصب على الاستثناء المتصل عند الجمهور من العلماء والفقهاء، وهو راجح ... ولا يجعل منقطعاً إلا بدليل نسلم به.."[٢] وقال أبو حيان الأندلسي: "والظاهر أنّه استثناء متصل"[٣].
- إنّ دلالة الاستثناء المتصل على الحكم الفقهي بما يتعلق بأكل العناصر المذكورة أكثر قوّة ووضوحاً لما يتعلق بأحكام المكلفين، فالميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به جميعها معلومة التحريم وجميعها لا تقبل الذكاة، فلا يُعقل أن تستثنى الذكاة من عنصر لا يتصف بها أصلاً، وهذا دحضٌ لوجه الاستثناء المنقطع. فالاستثناء المتصل مطلق لدلالة الحكم الفقهي على أيّة حالة من الحالات الخمس المذكورة في الآية.
- إن الأصل في الاستثناء أن يكون متصلاً[٤]، "أما المنقطع فلا يُصار إليه إلا إذا تعذّر المتصل"[٥]، ولا يتعذر في هذه الآية أن يكون متصلاً، مما يُذكر من جنس المنخنقة وما عُطِفَ عليها. وبهذا يخدم الاستثناء المتصل دلالة الإطلاق المتعلقة الحكم الفقهي المرجو من الآية.
- ذكر ابن يعيش أن الاستثناء المنقطع يُطلق مع المجاز، والمتصل يُطلق على الحقيقة[٦]، ولا يوجد في هذه الآية ما يشير إلى المجاز، فهي بكاملها تدل على الحقيقة.

---

(١) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب: ١٣٧/١١.

(٢) الجامع لأحكام القرآن: ١٨/٦.

(٣) البحر المحيط: ٤٣٩/٣.

(٤) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب: ١٣٦/١١.

(٥) عبد القادر السعدي: أثر الدلالة النحوية : ٢٠٨.

(٦) عبد القادر السعدي: أثر الدلالة النحوية...: ٢٠٩.

- العطف (الواو):

قوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾[1].

الشاهد في الآية قوله تعالى (وأرجلكم) فقد اتفق العلماء على أنّ الواو عاطفة ولكنهم اختلفوا في المعطوف عليه، فقال بعضهم بأنّ قوله (أرجلكم) معطوف على غسل الوجوه، وقال آخرون بأنّه معطوف على مسح الرؤوس.

ومن هنا نجد أنّ الفقهاء انقسموا فريقين في النظر في طهارة الرجلين في الوضوء، فذهب فريق إلى وجوب الغسل[2]، وذهب الآخر إلى وجوب المسح دون الغسل[3].

واستند الفريق الأول إلى قراءة نافع والكسائي وابن عامر[4] (وأرجلكم) بنصب الأرجل عطفاً على (وجوهكم)، وعليه يكون التقدير: "فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وأرجلكم إلى الكعبين وامسحوا برؤوسكم"[5]. واستناداً إلى هذا التوجيه فإنّ حكم طهارة الرجلين هو الغسل دون المسح. وفي هذا دلالة على الاستغراق الكامل للرجلين بالغسل وهو من باب إطلاق الدلالة.

وذكر السمين الحلبي أنّ بعض النحاة أفسدَ هذا التخريج؛ لأنّ "يلزم منه الفصل بين المتعاطفين بجملة غير اعتراضية لأنها منشئة حكماً جديداً فليس فيها تأكيد للأول"[6].

---

(1) المائدة: ٦.

(2) هذا رأي جمهور الفقهاء، يُنظر: الفخر الرازي: مفاتيح الغيب: ١٦٤/١١، أبو حيان: البحر المحيط: ٤٥٢/٣؛ الطبرسي: مجمع البيان: ٣٣١/٣؛ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٤٦/٦.

(3) هذا رأي الشيعة الإمامية، يُنظر: الطبرسي: مجمع البيان: ٣٣١/٣؛ أبو حيان: البحر المحيط: ٤٥٢/٣؛ الفخر الرازي: مفاتيح الغيب: ١٦٤/١١؛ القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٤٦/٦.

(4) أبو حيان: البحر المحيط: ٤٥٢/٣؛ ابن الجوزي: زاد المسير: ١٧٨/٢؛ الجصاص: أحكام القرآن: ٤٥٢/٢؛ الفخر الرازي: مفاتيح الغيب: ١٦٤/١١.

(5) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٤٧/٦.

(6) الدر المصون: ٤٩٣/٢.

وقال بعض النحاة بأنّ حكم الأرجل العطف على الوجوه بالمعنى مع جواز أ، تكون مجرورة بالعطف على الأرجل على الجوار، والعطف على الجوار جائز عند النحاة[1] منه قول العرب "هذا جحر ضبٍ خربٍ"[2]. وفي القرآن قوله تعالى ﴿وَحُورٌ عِينٌ﴾[3] على قراءة من جرّ وهو معطوف على قوله ﴿بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ﴾[4]، وقد فهم أصحاب هذا التأويل أن آية الوضوء تفيد الترتيب بين أعضاء الوضوء، وذلك لوجود الفاء والواو، وهم يرون وجوب الترتيب بين أعضاء الوضوء[5] مبتدئين بالوجه خاتمين بالأرجل ومن هنا أجازوا دخول المسح بالرأس بين الأعضاء المغسولة. والترتيب بين أعضاء الوضوء شرط عند الشافعي وليس بشرط عند مالك وأبي حنيفة[6].

وقدّم الزمخشري تأويلاً ظريفاً لحكم طهارة الرجلين يستند إلى المنطق والتأويل العقلي، فهو يرى أن حكم الطهارة الغسل، ولكنّه أجاز الجرّ في الأرجل على الجوار، وفسَّر ذلك بقوله: "إنّ الأرجل من بين الأعضاء الثلاثة المغسولة تُغسل بصبٍّ الماء عليها، فكانت مظنّة للإسراف المذموم المنهي عنه، فعطفت على الثالث الممسوح لا لتمسح، ولكن لينبه على وجوب الاقتصاد في صب الماء"[7]. وتأويل الزمخشري لا يحتاج إلى توضيح فهو يقول بحكم الغسل، ولكنّه يفسّر مجيء الغسل بعد المسح أنّ الآية الكريمة قصدت إلى التنبيه بعدم إسراف الماء، والتذكير بتخفيف صب الماء على الرجلين، وكأنّه يقترب من المسح، وهذا تأويل لطيف. وكأنّ الآية تقول: "واغسلوا أرجلكم غسلاً خفيفاً يقارب المسح.

أما الفريق الثاني والذي قال بجرّ الأرجل فاستند إلى قراءة ابن كثير وأبي عمرو وحمزة[8]، والحكم عندهم المسح على الرجلين عطفاً على الرؤوس وقد أنكر الجمهور هذا الرأي مستندين إلى

---

(1) العكبري: التبيان: ١٢٣؛ النحاس: إعراب القرآن: ١١/٢؛ السمين الحلبي: الدر المصون، ٤٩٤/٢؛ الفخر الرازي: مفاتيح الغيب: ١٦٥/١١.

(2) ابن الجوزي: زاد المسير: ١٧٩/٢؛ النحاس: إعراب القرآن: ١١/٢.

(3) الواقعة: (٢٢).

(4) الواقعة: (١٨).

(5) ابن العربي: أحكام القرآن: ٦١/٢.

(6) أبو حسان: البحر المحيط: ٤٥٢/٣.

(7) الكشاف: ٥٩٩/١.

(8) أبو حيان: البحر المحيط: ٤٥٢/٣؛ ابن الجوزي: زاد المسير: ١٧٨/٢؛ الجصاص: أحكام القرآن: ٤٣٣/٢؛ الفخر الرازي: مفاتيح الغيب: ١٦٤/١١.

قوله ﷺ: "**ويل للأعقاب من النار**"[١] واستندوا إلى قوله تعالى (إلى الكعبين)، كما أكّد الجمهور أنه لم يؤثر عن الرسول ﷺ أو عن صحابته أنهم مسحوا على الرجلين[٢] والعقل يقتضي بالضرورة غسل الرجلين لما يتعرضان له من نتن وتعرق[٣]. وقال الفرّاء: "نزل الكتاب بالمسح والسنة الغسل"[٤] واستحسن النحاس الجمع بين المسح والغسل[٥]، وبه قال عدد من الفقهاء.

رابعا: تقييد الدلالة:

المقيد هو اللفظ الذي "يدل على الماهية بقيد يقلل من شيوعه"[٦] فالمقيد بعكس المطلق، والفرق بينهما أن المطلق يدل على فرد غير مقيّد مثل: رجل، طائر، أما المقيّد فيدل على فرد مقيّد بأي قيد[٧] كأن يكون وصفاً أو حالاً أو شرطاً[٨] مثل: رجل رشيد، طائر أبيض وقد ذكرنا مثالاً على الإطلاق قوله تعالى ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾[٩] فقد قيّد الإطلاق في هذه الآية بقوله تعالى﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾[١٠].

وقد فرق أحمد بن فارس بين المطلق والمقيّد بقوله: " أما الإطلاق: فأن يذكر الشيء باسمه لا يقرن به صفة ولا شرطاً ولا زماناً ولا عدداً ولا شيئاً، والتقييد: أن يُذكر بقرين من بعض ما ذكرناه فيكون ذلك القرين زائداً في المعنى"[١١] أي مؤثراً في الدلالة.

ومن أدلة التقييد: الشرط والغاية والحال والوصف أو أية عبارة تقيده بأي قيد من القيود المذكورة[١٢] كالظروف والأسماء الموصولة والأعداد وحروف المعاني.

---

(١) القرطبي: الجامع: ٦/٤٩؛ الزمخشري: الكشاف: ١/٥٩٩.

(٢) ابن العربي: أحكام القرآن: ٢/٦١؛ مفاتيح الغيب: ١١/١٦٥.

(٣) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٦/٤٧.

(٤) معاني القرآن: ١/٢٢٠.

(٥) إعراب القرآن: ٢/١٢.

(٦) يوسف العيساوي: أثر العربية في استنباط الأحكام الفقهية: ١٩٦.

(٧) عبدالوهاب خلّاف: علم أصول الفقه: ١٩٢.

(٨) طاهر حموده: دراسة المعنى: ٦٣.

(٩) المجادلة: (٣).

(١٠) النساء: (٩٢).

(١١) الصاحبي: ١٩٤.

(١٢) طاهر حموده: دراسة المعنى: ٦٣.

الشرط: (مَنْ):

يعد الشرط من أهم الدلائل على تقييد الدلالة وذلك من خلال القرينة الدلالية التي تربط الشرط بجوابه. وغالباً ما يكون الشرط مقيّداً لدلالة جوابه، ومن ذلك قوله تعالى ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾(1).

والشاهد في الآية إعراب (مَن) في قوله (ومن لم يستطع) حيث ذكر لها النحاة والمفسرون وجهين من الإعراب. الأول: أنها شرطية وجوابها (فمما ملكت) ذهب إلى ذلك جمهور النحاة والأصوليين(2)، قال السمين الحلبي: "وهو الظاهر"(3). والتقدير وفق هذا الوجه "من لم يستطع أن يتزوج حُرَّةً فليتزوج أمة" ودلالة ذلك على الحكم الفقهي أنَّ زواج الأمة ليس مطلقاً، إنما هو مقيد بقيدين "أحدهما: عدم الطول: والثاني: خوف العنت"(4)، ولا يحل للرجل أن ينكح أمة إلا أن يجتمع الشرطان، ذهب إلى ذلك الشافعي ومالك، وبه قال جمع من الفقهاء والأصوليين"(5).

الثاني: أنها اسم موصول وصلته (فمما ملكت) ذكر ذلك السمين الحلبي وأجازه على ضعف(6)، والآية وفق هذا التوجيه تبيح للرجل أن يتزوج من الأمة سواء أقدر على مهر الحرة أم لا، ويرى أصحاب هذا الرأي أن في ذلك رخصة مقرونة بأحوال الحاجة وأوقاتها، ذهب إلى ذلك أبو حنيفة وجماعة من الفقهاء(7)، وعليه فإن الزواج من الأمة مطلقاً للذي لم يكن متزوجاً بحرّة، فمن كان عنده حرة لا يجوز له نكاح أَمَة، وإن عدم السَعَةَ وخاف العنت"(8)، ورد ابن العربي هذا الرأي، وقال "قد جهل مساق الآية من ظن هذا"(9). وقال: "فلما ذكر الإماء والمؤمنات ذكرها ذكراً مشروطاً مؤكداً مربوطاً"(10)، ومن هنا فإن الرأي الراجح هو الأول القائل بالشرط لأن الشرط يبيح للرجل أن

---

(1) النساء: ٢٥.

(2) ينظر: العكبري: التبيان: ١٠٢، الزمخشري: الكشاف: ٤٨٩/١-٤٩٠، ابن العربي: أحكام القرآن: ٤١٢/١، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٩٩/٥.

(3) السمين الحلبي: الدر المصون: ٣٤٨/٢.

(4) ابن العربي: أحكام القرآن: ٤١٢/١.

(5) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٩٩/٥.

(6) السمين الحلبي: الدر المصون: ٣٤٨/٢.

(7) ابن العربي: أحكام القرآن: ٤١٢/١.

(8) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٩٩/٥.

(9) ابن العربي: أحكام القرآن: ٤١٢/١.

(10) نفسه: ٤١٢/١.

للرجل أن يتزوج من الأمة إذا لم يقدر على الزواج من الحرة، فالحكم مقيد "والآية فيها شرط وجزاء، والجواب لا يتحقق إلا بتحقق الشرط"[1]، وإن قدر على مهر الحرة فلا يجوز له الزواج من أمة. وبهذا نجد أنَّ جواب الشرط قُيِّد باسم الشرط ومتعلقاته فحكم الزواج من الأمة مقيّد بعدم الاستطاعة على الزواج من حُرَّة وبالخوف على النفس من الوقوع في الإثم.

وقد يكون الشرط مؤثراً في تقييد الدلالة بعد إطلاقها، فالدلالة الأصلية خارج الشرط تدل على الإطلاق، ولكن الشرط منحها دلالة التقييد من ذلك قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ﴾[2].

الشاهد في الآية قوله تعالى: (فمن عفى) حيث اختلف النحاة والفقهاء في نوع (من) فانقسموا قسمين: الأول: أن تكون شرطية، والتقدير: "فمن عفي له من أخيه فعليه إتباع بالمعروف"[3]. وقال مالك: "فليتبعه بالمعروف"[4] وأثر ذلك على الحكم الفقهي في القصاص أن إتباع المعروف بعد العفو واجب على القاتل وعلى وليّ المقتول"[5]. وهذا مذهب الجمهور قال بـه مالـك وأبـو حنيفـة[6]. والمعنى: أن القاتل إذا عفا عنه وليّ المقتول (عن دم مقتوله) فإن المقتـول يأخـذ الديـة ويتبـع بالمعروف، فـ(من) تدل على القاتل. والإتباع بالمعروف لولي المقتول[7]، والإتباع واجـب علـى الطرفين وفقاً لهذا الوجه. وبهذا أصبح المطلق مفيداً بفعل الشرط. فالقصاص بعد أن كان مطلقاً في جميع الحالات أصبح مقيداً بالعفو من ولي المقتول، ويترتب على القاتل "أن يؤدي الدية بإحسان"[8].

---

(1) السعدي: أثر الدلالة النحوية: ٢٦٢.

(2) البقرة: ١٧٨.

(3) العبكري: التبيان: ٤٨، النحاس: إعراب القرآن: ١١٨/١.

(4) ابن العربي: أحكام القرآن: ٧٧/١.

(5) للفقهاء أقوال متعددة بالمراد بقوله تعالى: "من" أهو القاتل، أو ولي المقتول، ولهم أقوال أيضاً بالعافي والمفعوله، واختلفوا بدلالة العفو أهو الترك أو الفضل أو العطاء أو الإسقاط أو التيسير، لمعرفة تفاصـيل ذلـك ينظـر: (الزمخشري: الكشّاف: ٢١٩/١، ابن العربي: أحكام القرآن: ٧٧/١، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٦٨/٢).

(6) ابن العربي: أحكام القرآن: ٧٧/١.

(7) الزمخشري: الكشّاف: ٢١٩/١، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٦٩/٢.

(8) الشوكاني: فتح القدير: ٢٠٢/١، دار ابن كثير: دمشق – بيروت.

الثاني: أن تكون موصولة، والتقدير: الذي عفي له من أخيه يتبع بالمعروف" ودلالة ذلك على الحكم الفقهي أن الإتباع جائز لا واجب، وعندها يجوز لولي المقتول أن يُتبع العفوَ معروفاً وإحساناً أولا يتبع، وعندها يكون ولي المقتول مخيراً بين أمرين، فإن شاء قتل القاتل قصاصاً، وإن شاء أخذ الدّيّة، ويتبع بالمعروف، فـ(من) تدل على القاتل، والإتباع بالمعروف لولي المقتول، والإتباع واجب على الطرفين وفقاً لهذا الوجه. وهو مذهب الشافعي[1]، وعليه يكون معنى (عُفي) فضل أي من فضل له عند أخيه فضل فليؤده بالمعروف[2].

والراجح عند جمهور الفقهاء[3] ما ذهب إليه أصحاب الرأي الأول القائل بأن (من) تقيد الشرط، وأنها تدل على وجوب دفع الدية من القاتل عند العفو، ووجوب الإتباع بالمعروف من جهة ولي المقتول. فالأصل في حكم القصاص أن يكون مطلقاً في جميع الحالات، لكن الشرط جعله مقيداً بالعفو وإذا تحقق شرط العفو وجب الإتباع بالمعروف. والرأي الأول يجعل (فإتباع) جواباً بالرفع "والرفع سبيل للواجبات"[4]، والشرط يؤدي إلى الوجوب "والجزاء يعود عليه الشرط"[5] وهذا ما أيده جمهور النحاة[6].

وليس التقييد في الشرط مقتصراً على اسم الشرط أو فعله، فقد يؤثر جواب الشرط في تقييد اسمه أو فعله، يظهر ذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ﴾[7].

الشاهد في هذه الآية قوله تعالى (إنكم لمشركون)، وفيها ثلاثة وجوه:

حيث يرى بعض النحاة أنَّ هذه الجملة وقعت جواباً للشرط مع أنها لم تقترن بالفاء، وجمهور النحاة لا يجيز حذف الفاء من جواب الشرط إلا إذا كان الجواب جملة اسمية[8]. ذهب إلى

---

(1) ابن العربي: أحكام القرآن: ٧٧/١.

(2) الجصاص: أحكام القرآن: ٢١٢/١، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٦٩/٢.

(3) قال به ابن عباس ومجاهد (القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٦٨/٢)، ومالك أبو حنيفة (ابن العربي: أحكام القرآن: ٧٧/١).

(4) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٧٠/٢.

(5) ابن العربي: أحكام القرآن: ٧٩/١.

(6) ينظر: النحاس: إعراب القرآن: ١١٨/١، العكبري: التبيان: ٤٨، السمين الحلبي: الدر المصون: ٤٥١/١.

(7) الأنعام: ١٢١.

(8) قال سيبويه في الكتاب: ٦٣/٣: "اعلم أنّه لا يكون جواب الجزاء إلا بفعل أو بالفاء". ونسب إلى الخليل قوله: "لا يكون هذا إلا أن يُضطر شاعر"؛ ينظر: إعراب القرآن للزجاج: ٦٥٩/٢.

ذلك المبرد[1]، والأخفش[2]، والعكبري[3]، وقال: "وهو حسن إذا كان الشرط بلفظ الماضي وهو هنا كذلك قوله تعالى: ﴿وإن أطعتموهم﴾ وأجاز ذلك ابن مالك[4]، والسمين الحلبي، والبيضاوي، والحوفي[5].

وذهب فريق من النحاة إلى أنّ قوله تعالى: (إنكم لمشركون) جواب قسم محذوف، والتقدير وفقاً لهذا التأويل: "والله إنْ أطعتموهم إنكم لمشركون". وجواب الشرط محذوف هنا سدّ مسدّه جواب القسم[6]. ذهب إلى ذلك الزجّاج وقال: "هذا باب ما جاء في التنزيل من حروف الشرط دخلت عليه اللام الموطئة للقسم"[7]. وأكّد ابن هشام وجه القسم، وقال: "فالجملة جواب قسم محذوف مقدّر قبل الشرط"[8]. وأخذ أبو حيّان بهذا الوجه[9].

الثالث: وذهب فريق ثالث إلى أنّ الآية السابقة خالية من معنى الشرط، ولهذا فهي تستغني عن الجواب، وبهذا تكون جملة (إنكم لمشركون) معمولة لما قبلها وهو: (قال) أو (ينبئكم)[10]. وهذا التوجيه يجعل الجملة مفعولاً به لمتقدم مُقدَّر (مضمر). ولا أظن هذا الوجه مقبولاً ذلك أن الآية بدأت بالنهي وأتبعت ذلك بشرط، فلا بدّ للشرط من جواب. ومن هنا يترجح لدى الباحث القول بأن جملة (إنكم لمشركون) هي جواب الشرط لجملة (إن أطعتموهم) على تقدير حذف الفاء. هذا ما تنبئ عنه الآية، وقد ورد ذلك في القرآن غير مرّة[11]، وفي الحديث[12]، وفي الشعر[13].

---

(1) الآلوسي: روح المعاني: ٨/١٧.

(2) مغني اللبيب: ٢١٩/ ط٣.

(3) التبيان: ١٥٤.

(4) المغني: ٢١٩.

(5) محمد هنادي: ظاهرة التأويل: ١٥١-١٥٢.

(6) الدر المصون: ٢/١٤٦.

(7) إعراب القرآن: ٢/٦٦٠.

(8) مغني اللبيب: ١٣٥.

(9) البحر المحيط: ٤/٢١٣.

(10) مغني اللبيب: ١٣٥.

(11) هود: (٩)/ المائدة: (٧٣)/ البقرة: (١٨٠).

(12) من ذلك قوله ﷺ: "إنك إن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تذرهم عالة".

(13) الكتاب: ٣/٦٥.

- حروف المعاني (حتى، الواو، أو):

عرفنا فيما تقدّم أن حروف المعاني تؤثر في تعميم الدلالة وتخصيصها وهذا لا يمنع أن تؤثر في الدلالة على التقييد، فالحرف الواحد يحتمل أكثر من معنى، من ذلك (حتى) فهي تدل على انتهاء الغاية.

حتى تؤثر في تقييد الدلالة بعد تمام الغاية وقبل تمامها، أما أثرها في التقييد بعد تمام الغاية فيمثله، قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾(١).

الشاهد في الآية قوله تعالى: "حتى يطهرن" فقد اتفق الفقهاء والنحاة على أن "حتى" هنا تفيد انتهاء الغاية بمعنى (إلى)، والفعل بعدها منصوب بأن مضمرة(٢)، ولكنهم اختلفوا في مدة الغاية أهي تدل على انتهاء الغاية بعد تمامها، أو أنها تدل على الحكم قبل تمامها، ولذلك جاء في هذه المسألة ثلاثة أقوال:

الأول: أن الغاية تنتهي عند (التطهر) وهو الغسل، وهو مذهب الجمهور(٣)، وهذا يوافق قراءة (تَطَّهَّرنَ) بالتشديد، ورجح هذا الوجه الفرّاء(٤)، والطبري(٥)، وابن العربي(٦)، والحكم الفقهي المترتب على هذا، أنه لا يجوز للرجل أن يطأ زوجته إلا بعد أن تغتسل بالماء غسل الجنابة، وعليه، فإن (حتى) تدل على الحكم بعد تمام الغاية والانتهاء منها، وهذا أكمل في الدلالة الفقهية. ومن هنا

---

(١) البقرة: ٢٢٢.

(٢) السمين الحلبي: الدر المصون: ٥٤٤/١.

(٣) ابن العربي: أحكام القرآن: ١٨٤/١، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٢/٣.

(٤) الفرّاء: معاني القرآن: ١١٠/١.

(٥) السمين الحلبي: الدر المصون: ٥٤٤/١.

(٦) أحكام القرآن: ١٨٤/١.

أثر معنى حتى في تقييد الدلالة الفقهية،فإتيان الرجل زوجته مقيّد بالاغتسال الذي يكون بعد التطهّر، وانتهاء الغاية جاء بعد تمامها مُقيِّداً للدلالة.

الثاني: أن الغاية تنتهي عند (الطُّهر) وهو انقطاع الدم، وهذا يعني أنه يحل للرجل أن يأتي زوجته بعد انقطاع الدم وقبل الغسل،وهو مذهب أبي حنيفة ومجاهد وعكرمة(١)، واشترط أبو حنيفة في ذلك أن تمتد فترة الحيض إلى عشرة أيام فأكثر، أما إن قلّت عن ذلك فلا يحل الوطء إلا بعد الاغتسال(٢)، وقال بعضهم: إن قراءة (يَطْهُرْنَ) بالتخفيف(٣)، يعني انقطاع الدم وعندها يجوز للرجل إتيان زوجته بعد انقطاع الدم وقبل الغسل(٤).

وعليه فإن (حتى) تدل على الحكم قبل تمام الغاية، وهو ضعيف.

وذكر الزمخشري رأياً للشافعي يجمع بين الأمرين يقول: "ذهب الشافعي إلى أنْ لا يقربها حتى تَطْهُر وتَطَهَّر، فتجمع بين الأمرين"(٥)، ومعنى كلام الشافعي أن (حتى) تجمع في دلالتها الغاية قبل انتهائها وبعد تمامها، وعليه فإنه لا يحل للرجل وطء زوجته إلا بعد تحقق أمرين: الأول: انقطاع الدم، والثاني: الغسل بالماء كغسل الجنابة، وأيد القرطبي هذا الوجه بقوله: "إن الله سبحانه علق الحكم فيها على شرطين: أحدهما: انقطاع الدم وهو قوله: ﴿حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ والثاني: الاغتسال بالماء وهو قوله: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ﴾ أي يفعلن الغسل بالماء(٦)، ويستدل الشافعي على رأيه بقوله تعالى: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ﴾(٧)، فعلق الحكم وهو جواز دفع المال على شرطين، أحدهما بلوغ المكلف النكاح، والثاني: إيناس الرشد، وكذلك قوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِن بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾(٨)، ثم جاءت السنة باشتراط العسيلة فوقف التحليل على الأمرين جميعاً، وهو انعقاد

---

(١) القرطبي: الجامع لأحكام ، ٦٣/٣، الطبرسي: مجمع البيان: ٥٦٣/١.

(٢) الشوكاني: فتح القدير: ٢٥٩/١.

(٣) رجّح الفارسي قراءة التخفيف، ورجّح الفرّاء، قراءة التشديد (معاني القرآن: ١١٠/١)، وقال ابن عطية، إن القراءتين تحملان الدلالة نفسها وهي الغسل، ينظر: السمين الحلبي: الدر المصون: ٥٤٤/١).

(٤) الزمخشري: الكشّاف: ٢٦٣/١، الفرّاء: معاني القرآن: ١١٠/١.

(٥) الزمخشري: الكشّاف: ٢٦٣/١.

(٦) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٦٣/٣.

(٧) النساء: ٦.

(٨) البقرة: ٢٣٠.

النكاح ووجود الشرط[1]، وقد أيدَّ الشوكاني رأي الشافعي هذا، يقول: "والأولى أن يقال: إن الله سبحانه جعل للحل غايتين: إحداهما انقطاع الدم، والأخرى: التطهر منه"[2].

ولا تبتعد دلالة هذا الوجه عن دلالة الوجه الأول، فكلاهما يفيد تقييد الدلالة، والفرق بينهما أنّ الوجه الأول يقيّد حكم إتيان الرجل زوجته بقيد واحد هو الاغتسال كغسل الجنابة في حين أنّ هذا الوجه يقيد حكم الإتيان بقيدين هما انقطاع الدم ثم الاغتسال كغسل الجنابة، وهو مذهب الشافعي، وقد يكون هذا الأخير أقوى في الدلالة لما فيه من تحوّط، وإن كان العرف عند النساء أن لا يغتسلن إلا بعد ثبوت انقطاع الدم. وقد دلّ قوله تعالى: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ﴾، علة أن الاغتسال هو المعتّد به في هذه المسألة، والغسل وحده لا يكفي مع عدم الطهر.

وعلى خلاف ما جاءت به (حتى) من دلالة في هذه الآية نجد لها ولاية مغايرة في الآية التالية حيث تدلّ حتى، لا تقييد الدلالة بانتهاء الغاية، ولكن قبل تمامها يتضح ذلك في قوله تعالى: ﴿فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ﴾[3].

فقد استدل الأصوليون بهذه الآية على أن إباحة مباشرة الزوجة وإباحة الأكل والشرب للصائم تنتهي بطلوع الفجر الذي عبَّرت عنه الآية بالخيط الأبيض، ومعنى ذلك أن الفجر نفسه ليس من وقت الإباحة، لأن الغاية تنتهي قبل طلوعه وليس بعد تمامه. قال القرطبي: "حتى غاية للتبيين ولا يصح أن يقع التبيين لأحد ويحرم عليه الأكل إلا وقد مضى لطلوع الفجر قدر"[4]. وهذا يدل على أن الغاية من (حتى) تنتهي في أول دخول الفجر. وقد ذكر المفسرون[5] أن الصحابة عرفوا فجرين: الأول: في آخر الليل ويُسمى (الفجر الكاذب) وكانت علامته عند الصحابة أذان بلال رضي الله عنه، والثاني (الفجر الصادق) الذي يظهر مستطيلاً في الأفق وعلامته أذان ابن أم مكتوم، والمقصود في الآية هو الفجر الثاني، أما الفجر الأول فداخل في الليل.

كما ذكر المفسرون أيضاً قصة (عدي بن حاتم) عندما اتخذ عقالين أحدهما أبيض والثاني أسود، وأخذ ينظر إليهما آخر الليل فأخذ معنى الآية بظاهرها، وعندما سأل الرسول ﷺ عن ذلك بيّن

---

(١) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٦٣/٣.

(٢) فتح القدير: ٢٥٩/١.

(٣) البقرة: ١٨٧.

(٤) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٢١٠/٢.

(٥) الزمخشري: الكشّاف: ٢٢٩/١، ابن العربي: ١٠٥/١، القرطبي: ٢١١/٢-٢١٢.

له أن المقصود بياض الفجر وسواد الليل(١)، ولذلك فإن تقدير الآية عند أبي حيان الأندلسي: حتى يتبين الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر من الليل[٢]، ويؤكد الفخر الرازي هذا الفهم[٣].

وقال بعض النحاة إن (حتى) في هذه الآية جعلت الفجر غاية لحل الأكل والشرب والمباشرة[٤]، وهذا يعني أن الفجر غير داخل ضمن وقت الحل "لأنه ليس من جنس الليل الذي أبيحت فيه تلك الأشياء"[٥].

واستناداً لما تقدّم فإن تناول المفطرات للصائم ينتهي مع بداية طلوع الفجر، ولا يكون الفجر داخلاً بالإباحة؛ لأن دلالة (حتى) تنتهي قبل تمام الغاية، وفي هذا تقييد للدلالة فحكم الإمساك عن الطعام للصائم مقيّد بانتهاء الغاية قبل تمامها حيث أفادت (حتى) انتهاء الغاية الزمانية (الفجر) بما يتعلق بالقطرات، ولكن القيد جاء قبل انتهاء وقت الفجر، وهذا مغاير لما دلت عليه في الآية السابقة (طهر الحائض)، والمغايرة تتعلق بانتهاء الغاية، فآية الحائض قيّدت الحكم بعد تمام الغاية، أمّا آية الصوم هذه فقيّدت الحكم قبل تمام الغاية.

- **حروف المعاني (الواو):**

(الواو) من الحروف الشائعة الاستعمال في اللغة، وقد وردت في القرآن الكريم بكثرة وبكافة معانيها من عطف واستئناف وقسم غيره، وقد عرفنا أن الواو تؤثر في تخصيص الدلالة بالنظر إلى المعاني المستفادة منها، وهي كذلك تؤثر في تقييد الدلالة وذلك إذا جاءت بمعنى العطف أو الاستئناف. أما العطف، فإنها تدل على التقييد في حالات ثلاث إذا حملت معنى التخيير، وإذا كان العطف على التوهم وإذا كان العطف يفيد الجمع.

ويظهر أثر الواو في تقييد الدلالة إذا كانت الواو تفيد التخيير في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ﴾[٦]. الشاهد في الآية

---

(١) الزمخشري: الكشّاف: ٢٢٩/١، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٢١١/٢، ابن الجوزي: ١٩٢/١.

(٢) أبو حيان: البحر المحيط: ٥٨/٢.

(٣) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب: ٢٠٣/٢.

(٤) حسن المرادي: الجني الداني في حروف المعاني، تحقيق: طه محسن، مطابع جامعة الموصل: ١٩٧٦، وينظر السعدي: ١١٣.

(٥) السعدي: أثر الدلالة النحوية: ١١٣.

(٦) النساء: ٣.

حرف الواو في قوله (مثنى وثلاث ورباع)، فقد اتفق العلماء على أنها للعطف ولكنهم اختلفوا في دلالتها فانقسموا قسمين: يرى بعضهم أنها تفيد الجمع على البدلية (التخيير) وليس الجمع المطلق[١]، أي أنها بمعنى (أو) وهو رأي الجمهور[٢]، ذهب إلى ذلك الزمخشري، وقال "التقدير: فانكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد"[٣]. وقال ابن العربي: "مقصود الكلام ونظام المعنى فيه: فلكم نكاح أربع فإن لم تعدلوا فثلاثة فإن لم تعدلوا فاثنتين فإن لم تعدلوا فواحدة"[٤]. والتقدير عند القرطبي: "انكحوا ثلاثة بدلاً من مثنى ورباعاً بدلاً من ثلاث"[٥]، فجميع هذه الآراء وإن تعددت صيغها إلا أن مؤداها واحد وهو: إن الواو تفيد التخيير والبدلية بمعنى (أو) وهذا التخيير يؤثر في تقييد الدلالة، وقال أصحاب هذه الآراء إن العطف في نص الآية لم يأت بـ(أو) حتى لا يكون لزاماً على المسلم أن يختار واحدة من هذه البدائل الثلاثة[٦]، بمعنى أنه لو قال سبحانه (مثنى أو ثلاث أو رباع) لوجب على من اختار المثنى ألا يختار الثلاث والرباع، ولوجب على من اختار الثلاث ألا يختار المثنى والرباع وهكذا، وبذلك يكون التقييد محدداً بخيار واحد فقط، لذا جاء نص الآية بالواو ولكن على معنى (أو)، وبهذا يكون التقييد ضمن خيارات أربعة.

ودلالة هذا الوجه على الحكم الفقهي بما يتعلق بتعدد الزوجات، أن الرجل لا يحق له أن يجمع بين أكثر من أربع نساء، على خلاف من قال بأنه يجوز للرجل أن يجمع بين تسع نساء[٧]. وهذا من باب "تقييد الدلالة "إذ لا يجوز للرجل أن يتزوج خمس نساء ولا ما بعد ذلك من الأعداد"[٨]، والتقييد في الآية إنما يدل على الإباحة ضمن حدود الأربعة دون تجاوزها إلى أكثر منها "فهو إباحة للثنتين إن شاء وللثلاث إن شاء وللرباع إن شاء"[٩].

---

(١) العكبري: التبيان: ٩٧.

(٢) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب: ١٤٢/٩، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٦/٥، أبو حيان: البحر المحيط: ١٧١/٣.

(٣) الزمخشري: الكشّاف: ٤٥٧/١.

(٤) ابن العربي: أحكام القرآن: ٣٣٤/١.

(٥) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٧/٥.

(٦) الزمخشري: الكشّاف: ٤٥٨/١، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٧/٥، الجصاص: أحكام القرآن: ٦٩/٢، الفخر الرازي: مفاتيح الغيب: ٦٩/٢.

(٧) قال بذلك بعض الشيعة وأهل الظاهر (ينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٦/٥).

(٨) أبو حيان: البحر المحيط: ١٧١/٣.

(٩) الجصاص: أحكام القرآن: ٦٩/٢.

وذهب بعض الفقهاء إلى أن الواو في الآية تدل على الجمع المطلق، وليس التخيير، وهـذا رأي "الرافضة وبعض أهل الظاهر"[1]، حيث "جعلوا مثنى مثل اثنين، وكـذلك ثـلاث وربـاع"[2]. فجمعوا الأعداد اثنين وثلاثة وأربعة وخلصوا إلى أنه يجوز للرجل أن يجمع بين تسع نساء، واحتج أصحاب هذا الرأي بأن الرسول الكريم ﷺ جمع بين تسع نساء، ووصف ابن العربي هـذا الـرأي بالتوهم ووصف أصحابه بالجهال وقال: "كان للنبي ﷺ أكثر من تسع، وإنما مات عن تسع"[3]، وذلك لخصوصية لشخص الرسول الكريم ﷺ لم تعط لأحد غيره من أمته[4].

ودلالة هذا الوجه على الحكم الفقهي أنه يجوز للرجل أن يجمع بين تسع نساء على اعتبـار أن الواو تفيد الجمع المطلق وتفيد "التعميم في الدلالة"[5]، وذهب بعضهم إلى أكثر من هذا، فقـالوا بجواز الزواج عن ثمانية عشر "لأن كل عدد منها معدول عن مكرر مرتين"[6]، وحجتهم في ذلك أن قوله (مثنى) "ليس عبارة عن اثنين فقط، بل عن اثنين وكذا القول في البقية"[7]. وهـذا رأي فيـه مغالاة شديدة، وبعيد كل البعد لما فيه من إطلاق الحكم في تعدد الزوجات فالمبالغة في إطلاق الحكم تخلّ به.

ولذا يترجح من هذين الرأيين ما ذهب إليه أصحاب الرأي الأول من أن الواو تفيد التخييـر والبدلية ولا تفيد الجمع المطلق، وذلك انسجاماً مع تقييد الدلالة الذي أفاده (الواو) بمعنى التخيير في سياق العطف.

فلو كان المراد تسع نسوة لذكرت الآية ذلك بلفظه دون التقسيم إلى اثنين وثلاثة وأربعـة، ولكان التقدير "فانكحوا تسع نسوة فإن لم تعدلوا فواحدة" وهذا من ركيك البيان "الذي لا يليق بالقرآن الكريم"[8]. كما أن العرب لم يستعملوا في لغتهم مثل هذا، "فلا تدع أن تقول تـسعة وتقـول اثنـين وثلاثة وأربعة"[9].

---

(١) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٦/٥.

(٢) نفسه: ١٦/٥.

(٣) الجصاص: أحكام القرآن: ٣٣٤/١.

(٤) ينظر تفصيل ذلك في سورة الأحزاب: (الآيات ٥٠-٥٢).

(٥) أبو حيان: البحر المحيط: ١٧١/٣.

(٦) نفسه: ١٧١/٣.

(٧) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب: ١٤٢/٩.

(٨) ابن العربي: أحكام القرآن: ٣٣٤/١.

(٩) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٧/٥.

وقد أثر عن النبي ﷺ أنه قال لغيلان الثقفي حين أسلم وتحته عشر نسوة: "اختر منهن أربعاً وفارق سائرهن"(1).

وقد ذكر القرطبي "إن التكرار يفيد الحصر"(2)، والحصر يعني التقييد بعدد معلوم هو أربعة. وقد أجاز النحاة أن تأتي الواو بمعنى (أو) للتقسيم والبدلية والتخيير(3). كما أجاز أبو حيان هذا الوجه في الآية لدلالة الواو على التقسيم(4)، والتقسيم يدل على التقيد.

وقد تؤدي الواو دلالة التقييد إذا كانت عاطفة، ويكون العطف على التوهم في سياق الشرط من ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَنفِقُوا مِن مَّا رَزَقْنَاكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُن مِّنَ الصَّالِحِينَ﴾(5).

الشاهد في الآية قوله تعالى (وأكن)، وفيها وجهان: الأول: النصب، عطفاً على (أصدّق) مقترنة بالفاء، "وقد قرأ أبو عمروٍ (وأكونَ) بنصب الفعل(6) عطفاً على (فأصدق) و (فأصدق) منصوب على جواب التمني في قوله (لولا أخرتني) (7). وأيّد ذلك العكبري قائلاً: "وهو جواب الاستفهام"(8) وقد أجاز الفرّاء ذلك بوجود الواو في (أكن) مستنداً إلى قراءة عبد الله بن مسعود كما أجاز النصب، وإن لم تكن فيها الواو عطفاً على الفعل (فأصدق)، وقال: "إنّ العرب قد تسقط الواو في بعض الهجاء"(9). وقد ذهب هذا المذهب كلٌّ من النحاس(10)، والقرطبي(11). وقال الزمخشري: "من قرأ (وأكون) على النصب فعلى اللفظ"(12) أي على ظاهر النصّ دون تأويل. والدلالة وفقاً لهذا الوجه الإعرابي لا تحمل معنى الشرط بل تحمل معنى التمني، والتقدير: "أتمنى يا الله أن تؤخرني

---

(1) ابن العربي: أحكام القرآن: ٣٣٤/١، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٦/٥.

(2) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٧/٥.

(3) ابن مقسام: مغني اللبيب: ٤٦٨ تحقيق مازن المبارك وآخرون، ط٥/ دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩.

(4) أبو حيان: البحر المحيط: ١٧١/٣.

(5) المنافقون: (١٠).

(6) ابن خالوية: الحجّة: ٢٢٧.

(7) الدر المصون: ٣٢٣/٦.

(8) التبيان: ٣٧١.

(9) الفرّاء: معاني القرآن: ١٦٠/٣.

(10) إعراب القرآن: ٤١٤/٤.

(11) الجامع لأحكام القرآن: ٨٦/١٨.

(12) الكشاف: ٥٣٢/٤.

إلى أجل قريب حتى أتصدق وأكن من الصالحين". وكأنّ المتمني قدّم صالحاً في حياته ويطمع في المزيد من أعمال البر. ولا أظنّ أن الآية تحمل هذه الدلالة. فإذا نظرنا في عموم سورة (المنافقون) نجد أنها تكشف صفات هذه الجماعة التي أظهرت الإيمان وأبطنت الكفر، فلا يُعقل أن يكونوا قدموا أعمالاً في البرّ ويتمنون المزيد.

والوجه الثاني: الجزم، عطفاً على محل (فأصدق)، وكأنّه قيل "إن أخّرتني أصدق وأكن"[1]. قال الفرّاء: "يقال كيف جُزم (وأكن) وهي مردودة على فعل منصوب؟ فالجواب في ذلك أنّ – الفاء – لو لم تكن في فأصدق كانت مجزومة، مثلما وردت (وأكن) رُدّت على تأويل الفعل لو لم تكن فيه الفاء"[2]. وأكّد ذلك النحاس قائلاً: "وأكن من الصالحين، عطف على موضع الفاء لا على ما بعد الفاء"[3]، وذهب إلى ذلك الزمخشري[4]، وذكره القرطبي[5]، والسمّين[6]، وقد أجاز سيبويه مثل هذا تحت باب (ما يجري على الموضع)[7].

وهو ما عرف عند النحاة بـ(العطف على التوهم)؛ أي أنهم توهموا حالة إعرابية متقدمة فعطفوا عليها، وهنا توهم أصحاب هذا الرأي أنّ الفعل (أكن) مجزوم لأنه معطوف على مجزوم.

---

(1) الكشاف: ٥٣٢/٤.

(2) معاني القرآن: ١٦٠/٣.

(3) إعراب القرآن: ٤١٤/٤.

(4) الكشاف: ٥٣٢/٤.

(5) الجامع لأحكام القرآن: ٨٦/١٨.

(6) الدر المصون: ٣٢٣/٦.

(7) الكتاب: ٦٦/١-٦٩.

ومن الحالات التي يقيد فيها العطف دلالة التقييد أن تكون الواو بمعنى الجمع لا التخيير، من ذلك قوله تعالى ﴿وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ﴾(١).

الشاهد في الآية قوله تعالى (العمرة)، فقد اختلف الفقهاء والمفسرون في إعرابها، فانقسموا قسمين:

يرى الأول: أنها منصوبة بالعطف على (الحج) وهو رأي الجمهور(٢)، وعليه تكون العمرة واجبة على المسلمين حكمها حكم الحج، وإليه ذهب الشافعي(٣)، وأيد القرطبي هذا الوجه حاشداً روايات كثيرة عن السلف من الفقهاء،حتى يصل سندها إلى علي بن أبي طالب وابن عمر وابن عباس رضي الله عنهم(٤)، وقد ذكر القرطبي حديثاً مرفوعاً إلى زيد بن ثابت أن الرسول ﷺ قال: "**إن الحج والعمرة فريضتان لا يضرك بأيهما بدأت**"(٥).

وذهب النحاس إلى وجه النصب عطفاً على (الحج) ولكنه لم يقبل بالتوجيه الدلالي الذي ذهب إليه الجمهور وهو وجوب العمرة، وقال: المقصود من ذلك إتمام العمرة لا أنْ تكون واجبة، وذلك بسبب تقييد حكم العمرة بالإهلال بها،فمن نوى العمرة وجب إتمامها أما الذي لم ينو العمرة أصلاً فلا فرض عليه فيها، فالواجب هو الفرض كقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾(٦)، فهذه الآية تدل على الوجوب والفرض ولو قال قائل: أَتِمْ صلاة الفرض والتطوّع لما وجب من هذا أن يكون التطوّع واجباً،وإنما المعنى إذا دخلت في صلاة الفرض والتطوع فأتممها"(٧). وإلى مثل هذا ذهب الزمخشري(٨) محتجاً بما روي عن الرسول ﷺ أنه قيل له: "**يا رسول الله، العمرة واجبة مثل الحج؟ قال: لا، ولكن أن تعتمر خير لك**"(٩). وأضاف الزمخشري "أن العمرة اقترنت مع الحج في

(١) البقرة: ١٩٦.

(٢) العكبري: التبيان: ٥١، السمين الحلبي: الدر المصون: ٤٨٤/١.

(٣) ابن العربي: أحكام القرآن: ١٣٣/١، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٢٤٣/٢.

(٤) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: ٢٤٢/٢-٢٤٣.

(٥) لم يذكر القرطبي تخريجاً لهذا الحديث، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٢٤٣/٢.

(٦) آل عمران، ٩٧.

(٧) النحاس: إعراب القرآن: ١٢٩/١.

(٨) الزمخشري: الكشاف: ٢٣٦/١.

(٩) أخرجه الترمذي ورواه الدار قطني وضعّفه.

الأمر بالإتمام فكانت واجبة مثل الحج"[1]، والاقتران ناجم عن العطف الذي يفيد الجمع أي أن العمرة تصبح واجبة كالحج إذا أهل بها المسلم أي نوى القيام بها وبدأ مناسكها وهذا لا يعني أن تكون مفروضة على المسلمين أساساً كالحج.

فحكم العمرة لا يقتضي الإطلاق إنما هو مقيّد بمن أهل بها من الحج فعليه إتمامها واحتج بعض الفقهاء[2] على أن المقصود بالعمرة الإتمام وليس الابتداء بقول ذي الرمة[3]:

تمامُ الحجِّ أنْ تقفَ المطايا ... على خَرْقاءَ واضِعةَ اللِّثام

وإلى مثل هذا ذهب ابن العربي فقال: "ليس في هذه الآية حجة للوجوب لأن الله سبحانه وتعالى إنما قرنها بالحج في وجوب الإتمام لا في الابتداء"[4]، وهو يدعم رأيه هذا بأن الله ابتدأ إيجاب الصلاة والزكاة فقال تبارك وتعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾[5]، وابتدأ بإيجاب الحج فقال تبارك وتعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾[6]، ولما ذكر العمرة، أمر بإتمامها إلا بابتدائها[7]، أي أن الله تعالى فرض الصلاة والزكاة والحج فتنص على ذلك صراحة بالوجوب والإلزام أما العمرة فلم تنص الآيات على وجوبها أو فرضها، وإنما إتمامها لمن أهل بها وابتدأ مناسكها.

ويرى فريق أنها مرفوعة على الابتداء، على اعتبار أن الواو للاستئناف ذهب إلى ذلك الفرّاء[8]، وأجازه العكبري[9]، والسمين الحلبي[10]، وعليه يكون حكم العمرة التطوّع لا الوجوب، وهو مذهب مالك وأبي حنيفة[11]، وقد احتج النحاس على هذا الوجه، مع أنه يأخذ بدلالته يقول: "وقراءة الشعبي (العمرةُ لله) بالرفع شاذة بعيدة؛ لأن العمرة يجب أن يكون إعرابها كإعراب الحج،

---

(1) الزمخشري: الكشّاف: ١/٢٣٧.
(2) الزمخشري: الكشّاف: ١/٢٣٦.
(3) خرقاء: محبوبة الشاعر، والخرقاء من النساء هي الحمقاء.
(4) أحكام القرآن: ١/١٣٣.
(5) البقرة: ١١٠.
(6) آل عمران: ٩٧.
(7) ابن العربي: أحكام القرآن: ١/١٣٣-١٣٤.
(8) الفرّاء: معاني القرآن: ١/٩٢.
(9) العكبري: التبيان: ٥١.
(10) السمين الحلبي: الدر المصون: ١/٤٨٤.
(11) ابن العربي: أحكام القرآن: ١/١٣٣.

ورفعها بالابتداء لم يكن في ذلك فائدة لأن العمرة لم تزل لله عز وجل"[1]، أي أن المقصود بالعمرة وجه الله وحده لا غيره، وهذا معروف بداهة لا يحتاج لتأيل.

ورجح الفقهاء ما ذهب إليه الجمهور من أنّ (العمرة) منصوبة بالعطف على (الحج) ولكن ليس بالدلالة الفقهية التي فهموها، بمعنى أنّ العمرة ليست واجبة ولا مفروضة إنما هي سنة لأن المقصود من الآية إتمام مناسك العمرة[2]، لاقترانها مع الحج "فالمعتمر إذا أتى البيت فطاف به وبين الصفا والمروة حلّ من عمرته، والحج يأتي فيه عرفات وجميع المناسك، والمعنى: أتموا العمرة إلى البيت في الحج، إلى أقصى مناسكه"[3]، والحج عماده الوقوف بعرفة فهو واجب أما "العمرة فليس فيها وقوف"[4]، فحكم إتمام العمرة مقيد بالإهلال بها فيجب إتمامها ولا يعني هذا التقييد وجوب الابتداء بها، والذي حدد دلالة التقييد هو وجه العطف الذي دل على الجمع بين المعطوف والمعطوف عليه.

عرضنا فيما تقدّم لأثر الواو في تقييد الدلالة إذا كانت عاطفة، وتعرض هنا لأثرها في التقييد إذا كانت الاستئناف، وتؤثر واو الاستئناف في تقييد الدلالة من خلال تحديد مرجعية الضمير يتضح ذلك في قوله تعالى ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾[5].

الشاهد قوله تعالى (وإنّه لفسق): فقد اختلف النحاة والمفسرون في بيان موقع هذه الجملة من الإعراب، فذكروا فيها ثلاثة وجوه:

---

(1) النحاس: إعراب القرآن: ١/١٢٩.

(2) ذهب الفقهاء في تفسير إتمام الحج العمرة مذاهب كثيرة، فمنهم من قال: إتمامها أن تحرم بهما مفردين من غير تمتع (الشوكاني: فتح القدير: ١/٢٢٤). ومنهم من قال: أن تقرن بينهما، والقران أفضل (أبو حيان: البحر المحيط: ٢/٢٥٤)، وقال الماتريدي: الكفرة كانوا يفعلون الحج لله والعمرة للضم (البحر المحيط: ٢/٢٥٥)/ وعليه فالإتمام هو الجمع بين الحج والعمرة وتقييد إتمام العمرة بالإهلال بها مع الحج قراناً والتوجه بهما إلى الله وحده. قال سفيان الثوري: إتمامهما: أن تخرج لهما لا لغيرهما، وقال آخرون: أن تنفق في سفرهما الحلال الطيب (الشوكاني: فتح القدير: ١/٢٢٤).

(3) الفرّاء: معاني القرآن: ١/٩٢.

(4) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٢/٢٤٣.

(5) الأنعام: (١٢١).

الأول: أنها استئنافية، ذهب إلى ذلك الفراء[1]، وأبو حيان الأندلسي[2]، ووافقهما السمّين الحلبي[3]، وعند اعتبار الجملة استئنافية تكون دلالة النهي عن الأكل بقيده المذكور في الآية؛ أي أن التحريم للأكل الذي لم يُذكر اسم الله عليه[4]. فالنهي وفق هذا التوجيه عن متروك التسمية، سواء أذكر عليه اسم غير الله أم لم يُذكر "وتكون جملة (وإنه لفسق) تعليلاً للنهي عن أكل متروك التسمية"[5] والمعنى: لا تأكلوا من ذلك لِفسقِه. والذي دلّ على معنى التعليل في الجملة (إنّ) [6]. وهذا التوجيه يُبطل رأي من قال بجواز[7] أكل ما لم يُذكر اسم الله عليه؛فدلالة الفسق على الأكل مقيّد بترك التسمية دل على ذلك معنى الاستفهام في الواو.

الثاني: أنّها حالية: ذهب إلى ذلك الفخر الرازي، ودافع عن رأيه بقوّة، يقول: "هذه الجملة حالية، ولا يجوز أن تكون معطوفة لتخالفها طلباً وخبراً، فتعيّن أن تكون حالية"[8]. واستناداً لهذا التوجيه يكون المعنى: "لا تأكلوه حال كونه فسقاً"[9]. ويكون الأكل فسقاً إذا ذُكر على الذبيحة اسمٌ غير اسم الله، حسب فهم أصحاب هذا الرأي، وهم يرون أن (الفسق) جاء في هذه الآية مطلقاً قيَّده الله في موضع آخر، بقوله: ﴿أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾[10]. وبهذا فإن أصحاب هذا الوجه الإعرابي يجيزون أكل الذبيحة إذا لم يُذكر اسم الله عليها بالنظر إلى دلالة الإطلاق. وقد ردّ السمّين الحلبي هذا الرأي، وأنكر على أصحابه استشهادهم بقوله تعالى ﴿أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾ يقول: "لا نُسلّم أن

---

(1) معاني القرآن: ١/٢٥٥.

(2) البحر المحيط: ٤/٢١٣، يقول: "هذه الجملة لا محل لها من الإعراب" فهي ليست حالية، ولا معطوفة بل استئنافية لأنّ الجملة الاستئنافية من الجمل التي لا محل لها من الإعراب".

(3) الدر المصون: ٣/١٦٩.

(4) ذهب الفقهاء والمفسرون مذاهب عدّة في مسألة التسمية على الذبيحة، باللفظ أو بالنيّة؛ عن قرب أو عن بعد، بطهارة أو بغيرها، ناسياً أو متعمداً، حول هذا يُنظر: (أحكام القرآن لابن العربي: ٢/٢٣٣؛ الجامع لأحكام القرآن للقرطبي: ٧/٩٢).

(5) عبد القادر السعدي: أثر الدلالة النحوية :١٧٧.

(6) البحر المحيط: ٤/٢١٣.

(7) حول هذا الرأي يُنظر: الكشّاف للزمخشري: ٢/٥٨.

(8) مفاتيح الغيب: ١٣/١٧٨.

(9) السمّين الحلبي: الدر المصون: ٣/١٦٩.

(10) الأنعام: (١٤٥).

(فسقاً) في الآية الأخرى[1] مبنيٌ للفسق في هذه الآية[2]، فإنّ هذا ليس من باب المجمل والمُبيّن، لأن له شروطاً ليست موجودة هنا"[3].

وصاحب الحال عند من ذهب إليه هو الاسم الموصول في (مما)، أي: لا تأكلوا من الذي لم يُذكر اسم الله عليه وحاله أنّه فسق، ويكون فسقاً إذا ذُكر عليه اسم غير الله فلا بأس عندهم لو تُركت التسمية، ومن الذين أجازوا ذلك الآلوسي[4]. وجمهور الفقهاء على أن متروك التسمية عمداً حرام لا يؤكل[5]، أما إذا كان الترك نسياناً فيجوز أكلها[6]. والشافعي يجيز أكلها إن كان الترك عمداً أو نسياناً[7].

الثالث: أنها جملة معطوفة على ما قبلها، وهذا مذهب سيبويه، حيث أنّه "لا يشترط في الجمل التوافق في المعنى"[8]. وقد أنكر بعض النحاة والمفسرين على سيبويه رأيه هذا، وحجتهم أنّ العطف لا يجوز بين الجملتين؛ لأنّ الأولى طلبية والثانية خبرية[9]. فوجه العطف ضعيف لأنّ الانسجام منعدم بين الجملتين سواءً من حيث النوع أو المعنى، فالجملة الأولى فعلية والثانية اسمية كما أن الأولى طلبية تنتهي عن القيام بفعل والثانية تنبيئ عن وصف لذلك الفعل.

ومن هنا فإنّ الراجح هو الرأي الأول القائل بأن الواو استئنافية، وقد اشتمل الكلام المستأنف على ضمير يعود على الأكل[10]، وعودة الضمير هذه في سياق الاستئناف أفادت تقييد الدلالة الفقهية بما يتعلق بحكم أكل الذبيحة التي لم يذكر عليها اسم الله، ومذهب جمهور الفقهاء جواز الأكل يقيد التسمية.

---

(1) يقصد الآية (١٢١) من سورة الأنعام.

(2) يقصد الآية (١٤٥) من سورة الأنعام.

(3) الدر المصون: ١٦٩/٣.

(4) روح المعاني: ٥٦٦/٢.

(5) هذا مذهب مالك وأبي حنيفة (يُنظر: الكشاف للزمخشري: ٥٨/٢).

(6) ابن العربي: أحكام القرآن: ٣٣٢/٢.

(7) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٩٢/٧.

(8) ذكره السمّين الحلبي في الدر المصون: ١٥٦/١.

(9) من الذين أنكروا ذلك: الزمخشري في الكشاف: ٥٨/٢ وأبو حيان الأندلسي في البحر المحيط: ٢١٣/٤.

(10) الزمخشري في الكشاف: ٥٨/٢، السمين الحلبي: الدر المصون: ١٦٩/٣، الفراء: معاني القرآن: ٢٥٥/١.

وإذا اعتمدنا وجهاً إعرابياً آخر غير الاستئناف فإنّ قيد التحريم على الأكل من الذبيحة يقتصر على تلك التي ذكر عليها اسم غير الله، وهذه الدلالة معروفة بداهة لا تحتاج إلى البحث عن أدلة التقييد الدلالة، ذلك أنّ الذبيحة التي يقصد بها غير وجه حرام أصلاً.

تعدّ (أو) من حروف المعاني التي تؤثر في تقييد الدلالة الفقهية، ويستعمل هذا الحرف في اللغة للعطف، مقيداً للدلالة عن طريق العطف، ولكنه قد يتنوع ما بين الجمع بمعنى الواو، والعطف الذي يفيد الترتيب، والعطف الذي يفيد التفصيل، أما العطف الذي يفيد الجمع بمعنى الواو فيمثله قوله تعالى ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِن طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾(1).

الشاهد في الآية إعراب الحرف (أو) فقد ذكر النحاة والفقهاء في إعرابه ثلاثة وجوه:

الأول: أنها حرف عطف يفيد التخيير "على بابها من كونها لأحد الشيئيين"(2)، ذهب إلى ذلك ابن عطية(3)، والشوكاني(4)، والطبرسي(5)، والفعل بعدها معطوف على (تمسوهن) فهو مجزوم، وتقدير الآية وفقاً لهذا الوجه: "لا مهر عليكم إن طلقتم النساء ما لم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة"(6)، فلا يجب المهر على الرجل تجاه زوجته المطلقة قبل الدخول بها إلا بأحد هذين الأمرين على التخيير لا الجمع بينهما وعليه فإنّ حكم المهر مقيّدٌ بقيد واحد على التخيير، والآية تبين حكم المتعة(7) للمطلقة قبل الدخول بها إذا لم يكتب لها مهر في عقد الآية.

والحكم الفقهي المترتب على هذا الوجه النحوي: أنه "ينتفي الجناح عن المطلق عند انتقاء أحد الأمرين"(8) أي بتقييد الدلالة على أحد القيدين، (الجماع وتسمية المهر)، وعليه تصبح المتعة للزوجة المطلقة واجبة عند تحقيق أحد الأمرين، فإذا طلقها قبل الدخول بها ولم يكن لها مهرٌ وجبت

---

(1) البقرة: ٢٣٦.

(2) السمين الحلبي: الدر المصون: ٥٨٢/١.

(3) أبو حيان: البحر المحيط: ٢٤١/٢.

(4) فتح القدير: ٢٨٩/١.

(5) مجمع البيان: ٥٩٥/١.

(6) مفاتيح الغيب: ١١٧/٦.

(7) المراد بالمتعة ما يقدم للمرأة المطلقة من هبة أم متاع (لباس، ذهب).

(8) أبو حيان: البحر المحيط: ٢٤١/٢.

لها المتعة، وإذا طلقها دون أن يكتب لها مهراً في العقد وجبت المتعة إن دخل بها، "أما إذا كتب لها مهراً ولم يدخل بها فلها نصف المهر، وإن كتب لها مهراً ودخل بها فلها المهر كله"[1].

الثاني: أنها حرف عطف بمعنى (الواو) وهو مذهب الكوفيين ذكره الأخفش في معاني القرآن الكريم[2]، وعليه تفيد (أو) معنى الجمع لا التخيير والتقدير: (ما لم تمسوهن ولم تفرضوا لهن فريضة)، ذهب إلى ذلك ابن الجوزي[3]، وابن العربي[4]، والقرطبي[5]، واستشهد هؤلاء بقوله تعالى: ﴿فَجَاءَهَا بَأْسُنَا بَيَاتًا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ﴾[6] أي (وهم) وقوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَىٰ مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾[7] أي (ويزيدون). وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾[8]، أي (وكفوراً) واستناداً لهذا التوجيه فإن الحكم الفقهي يقتضي عدم وجوب المتعة للمطلقة إلا إذا توفر فيها قيدان (عدم الدخول وعدم تسمية المهر)، فلا يُستغنى بأحدهما عن الآخر لعدم وجوب المتعة للمطلقة، وعلى هذا القول ينتفي الجناح بانتفاء الجماع وتسمية المهر معاً، "فإن وجد الجماع وانتفت التسمية فلها مهر مثلها، وإن انتفى الجماع ووجدت التسمية لها نصف المسمى"[9]. وبهذا التوجيه فإنّ الدلالة الفقهية لا تكتفي بقيد واحد على التخيير، إنما تشترط اجتماع القيدين، وهذا الفهم ناجم عن دلالة (أو) بمعنى الواو على الجمع بين المتعاطفين.

وقد رد الفخر الرازي هذا الوجه وقال: "هذا التأويل متكلف بل خطأ قطعاً"[10]، ولا فرق بين الوجهين الأول والثاني من حيث الدلالة، فكلاهما يفيد التقييد، ولكن الفرق بينهما أنَّ الأول يُوجِب

---

(1) ابن العربي: الأحكام: ١/٢٣٧، القرطبي: الجامع ٣/١٣٤-١٣٦، الشوكاني: فتح القدير: ١/٢٨٩.

(2) السعدي: أثر الدلالة النحوية: ١٣٤.

(3) زاد المسير: ١/٢٧٩.

(4) أحكام القرآن: ١/٢٣٦-٢٣٧.

(5) الجامع لأحكام القرآن: ٣/١٣٦.

(6) الأعراف: ٤.

(7) الصافات: ١٧٤.

(8) الإنسان: ٢٤.

(9) أبو حيان: البحر المحيط: ٢/٢٤١.

(10) مفاتيح الغيب: ٦/١١٨.

المتعة للمطلقة مع وجود أحد الأمرين: الدخول أو تسمية المهر، أما الثاني فلا يوجب المتعة لها إلا باجتماع الأمرين معاً"[1]، والفعل بعد (أو) مجزوم أيضاً بالعطف على (تمسوهن).

وذهب الزمخشري – وهو الوجه الثالث– إلى أن (أو) تأتي بمعنى (إلا) والتقدير: "إلا أن تفرضوا لهن فريضة أو حتى تفرضوا"[2]، وتعليل ذلك عنده "أنّ المطلقة غير المدخول بها إن سُمّيَ لها مهر فلها نصف المسمى، وإن لم يُسمَّ لها فلها المتعة"[3]، وعلى هذا التأويل يكون الفعل بعد (أو) منصوباً بإضمار أن عطفاً على مصدر متوهم[4]، وعليه فإنه ينتفي الجناح عند انتفاء الجماع إلا إن فرض لها مهراً، فلا ينتفي الجناح، وإن انتفى الجماع لأنه استثنى من الحالات التي ينتفي فيها الجناح حالة فرض الفريضة، فيثبت فيها الجناح[5]، ومقصود كلام أبي حيان أن الزمخشري جعل (أو) للاستثناء، وجعل قوله تعالى: ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾ مستثنى منه، وقوله تعالى: ﴿تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾. مستثنى، وعليه فالجناح مُرتبط بالمهر عند الزمخشري، وحتى ينتفي الجناح عن الزوج لابد من تسمية المهر، والحكم الفقهي المترتب على ذلك أن الإمتاع للمطلقة لا يكون كافياً، لزوال الجناح فلابد من تسمية مهر جديد، ومع أن رأي الزمخشري هذا يحمل دلالة فقهية يُراد بها الحفاظ على حقوق المطلقة، إلا أنه تفرد بها عن الجمهور الذين قالوا بوجوب المتعة، فمع أن الخلاف بين الفقهاء دار حول جواز المتعة أو وجوبها إلا أننا نجد الزمخشري يمنح الحكم دلالة أعلى من وجوب المتعة فهو يطالب بتسمية مهر.

وفي هذا إطلاق لدلالة الحكم، والجمهور ذهبوا إلى تقييد الحكم الفقهي ولكن بقيدين مجتمعين معاً. وهو الراجح فإذا بحثنا في سبب نزول الآية نجد أنها نزلت بحق رجل من الأنصار تزوج امرأة من بني حنيفة، ولم يسم لها مهراً فطلقها قبل أن يمسها، فقال النبي ﷺ: "هل متعتها بشيء"؟ قال: لا، قال: "متعها ولو بقلنسوتك"[6]، وسبب النزول هذا يساهم في توجيه دلالة التقييد في حكم المتعة للمطلقة باجتماع القيدين معاً دون اشتراط مهر جديد. وذكر الجصاص أنّ (أو) إذا دخلت على

---

(1) ذهب فقهاء المالكية إلى أن المتعة غير واجبة مستشهدين بقوله تعالى: ﴿ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾ تدل ذلك على أنها مستحبّة (ينظر: ابن العربي: أحكام القرآن: ١/٢٣٨).

(2) الكشاف: ١/٢٨١.

(3) نفسه: ١/٢٨١.

(4) السمين الحلبي: الدر المصون: ١/٥٨٢.

(5) أبو حيان: البحر المحيط: ٢/٢٤١.

(6) ابن الجوزي: زاد المسير: ١/٢٧٩، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٣/١٣٧.

النفي تكون بمعنى الواو، وعليه يكون شرط وجوب المتعة القيدين جميعاً (عدم المسيس والتسمية) بعد الطلاق[1]، واستدل ابن العربي على صحة هذا الوجه بالنظر إلى الآية التابعة لهذه الآية والتي تتحدث عن طلاق المرأة قبل الدخول بها، وبعد الدخول، أما الآية التي بين أيدينا فتتحدث عن الجمع بين الأمرين (الدخول والمهر) لأنّ الفكرة الواحدة لا تتكرر في آيتين متتابعتين[2].

وقد تؤدي (أو) معنى التفصيل وهي بدلالتها هذه تساهم في تقييد الدلالة يظهر ذلك في قوله تعالى ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾[3].

الشاهد في الآية إعراب (أو)، وقد اختلف الأصوليون في دلالتها، فذكروا في ذلك رأيين:

الأول: أنه حرف عطف يفيد الترتيب والتفصيل، وهو رأي الجمهور[4]، وتقدير الآية عند أصحاب هذا الرأي: "أن يُقتلوا إن قَتلوا، أو يُصلّبوا إن قَتلوا وأخذوا المال، أو تُقْطَعَ أيديهم وأرجلهم من خلاف إن أخذوا المال ولم يقتلوا، أو ينفوا من الأرض إن خرجوا ولم يفعلوا شيئاً من ذلك"[5].

وعليه فإن الحكم الفقهي المترتب على قاطع الطريق لا يكون واحداً في جميع أحواله ولا يكون مطلقاً في جميع الأفعال، إنما يعاقب بحسب الفعل الذي يقوم به، فيكون الجزاء قيداً على الجرم. فإن قتل فقط يُقتل، وإن قتل وأخذ المال يُقتل ويُصلب زيادة لأخذه المال، وإن أخذ المال فقط تُقْطَع يدُه ورجله من خلاف، وإن أخاف الناس فقط فلم يقتل ولم يأخذ مالاً يُنْفَي من الأرض، وهو مذهب الشافعي وأحمد بن حنبل[6]، وغالبية الفقهاء[7]، فهم يجمعون على أن دلالة (أو) على الحكم الفقهي تفيد التقييد، تقييد الجزاء بنوع الفعل الذي اقترفه قاطع الطريق. ومن النحاة الذين ذهبوا إلى

---

(1) الجصاص: أحكام القرآن: ٥١٨/١، تحقيق صدقي جميل/ دار الفكر.

(2) ابن العربي: أحكام القرآن: ٢٣٧/١.

(3) المائدة: ٣٣.

(4) ابن العربي: أحكام القرآن: ٨٢/٢، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٨٧/٦، الجصاص: أحكام القرآن: ٥٧٤/٢، الطبرسي: مجمع البيان: ٣٧٩/٣.

(5) ابن الجوزي: زاد المسير: ٢٧٠/٢، الجصاص: أحكام القرآن: ٥٧٦/٢.

(6) ابن الجوزي: زاد المسير: ٢٧٠/٢.

(7) الزمخشري: الكشاف: ٦١٥/١، الفخر الرازي: مفاتيح الغيب: ٢٢٢/١١، أبو حيان: البحر المحيط: ٤٨٤/٣، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٨٧/٦.

الوجه الفرّاء[1] وابن هشام[2]، والقائلون في الترتيب اختلفوا في كيفية إنفاذ العقوبات حسب درجاتها[3].

وهناك فريق يرى أن أو يُفيد التخيير، ذهب إلى ذلك مالك وأبو حنيفة في أحد رأييه[4]، وعليه فإن الحاكم (الإمام) مخير بين إيقاع ما شاء من العقوبات المذكورة على المُحارب (قاطع الطريق) في أي رتبة كان المحارب من الرتب[5]، وفي هذا إطلاق لدلالة الحكم الفقهي بحق قاطع الطريق، وقد أيد هذا جمع من الفقهاء كسعيد بن المسيب والنخعي ومجاهد وعطاء[6].

واحتج القائلون بالتخيير بظاهر الآية[7] قوله تعالى: ﴿بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾[8]، وعَمَلُ قاطعِ الطريق ضرب من ضروب الإفساد في الأرض، فأصبح "الفساد في الأرض بمنزلة قتل النفس في باب وجوب قتله"[9]. ولكن بعض النحاة يرون أنّ (أو) تفيد التخيير إذا وقعت بعد الطلب[10]، أما إذا لم تقعْ بعد الطلب فإنها تفيد التفصيل. وهذا شأنها في هذه الآية، وعلق الجصاص على هذا الاحتجاج قائلاً: "وليس ما ذكروه بموجب للتخيير، لأن الحكم لا يؤخذ من ظاهر الآية"[11]، فالدلالة عند الجصاص لا تكتمل إلا بتقدير مُضمر "يُقتلوا إن قَتلوا أو يُصلَبوا إن قَتلوا وأَخَذوا المال أو تُقطَعَ أيديهم وأرجلهم من خلاف إن أخذوا المال"[12]، وهذا التقدير يحمل دلالة التقييد وتنبغي دلالة الإطلاق فيها.

---

(1) الفرّاء: معاني القرآن: ١/٢٢٢-٢٢٣.

(2) مغني اللبيب: ١/٥٩، مطبعة عيسى البابي الحلبي.

(3) أبو حيان: البحر المحيط: ٣/٤٨٤.

(4) الجصاص: أحكام القرآن: ٢/٥٧٤، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٦/٨٦، ابن العربي: أحكام القرآن: ٢/٨٣، الفخر الرازي: مفاتيح الغيب: ١١/٢٢٢.

(5) أبو حيان: البحر المحيط: ٣/٤٨٤.

(6) الجصاص: أحكام القرآن: ٢/٥٧٤، الزمخشري: الكشّاف: ١/٦١٥، الطبرسي: مجمع البيان: ٣/٣٧٩.

(7) أبو حيان: البحر المحيط: ٣/٤٨٤، الجصاص: أحكام القرآن: ٢/٥٧٦.

(8) المائدة: ٣٢.

(9) الجصاص: أحكام القرآن: ٢/٥٧٦.

(10) ابن هشام: مغني اللبيب: ١/٥٩، البابي الحلبي.

(11) الجصاص: أحكام القرآن: ٢/٥٧٦.

(12) نفسه: ٢/٥٧٦.

وهذا تأكيد لما ذهب إليه أصحاب الرأي الأول وهو أنّ (أو) تفيد التفصيل وهي بمعناها هذا تدل على تقييد دلالة الحكم الفقهي بما يتعلق بعقوبة قاطع الطريق، فقاطع الطريق لا يقوم بعمل واحد فقط، والأفعال التي قد تصدر عنه لا تكون بالدرجة نفسها، فلا يصحّ في هذا الموطن إطلاق العقوبات أو التعامل معها بصورة عشوائية، فكل جرم مقيد بالعقوبة المناسبة له؛ دل على ذلك (أو) التي هي بمعنى التفصيل، فالتفصيل ضبط العقوبات، فقاطع الطريق قد يقتل وقد يسرق وقد يخيف الناس، وربما يجمع بين عملين أو أكثر فلا يعقل إطلاق دلالة العقوبة دون تقييدها "فالأحكام مُرتبة باختلاف الجناية"[1]، قال تعالى في جزاء صيد المحرم ﴿فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾[2].

ومثل ذلك ما جاء في كفارة قتل الصيد للمحرم، قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا﴾[3]، فقد اختلف الفقهاء في دلالة (أو) في هذه الآية فانقسموا قسمين:

يرى الأول أنها تدل على التخيير، وهو مذهب الجمهور[4]، واحتجوا بأن ما يقضيه حرف (أو) في لغة العرب التخيير لا الترتيب، قال مالك: "كل شيء في كتاب الله في الكفارات كذا أو كذا فصاحبه مُخيّر في ذلك"[5]. واستناداً لهذا التوجيه فإن الحاكم[6] يختار واحدة من الكفارات الثلاث المنصوص عليها في الآية، ويحكم بها على المُحرِم الذي اصطاد في حال إحرامه فيكلفه إما:

- بذبح ما يماثل صيده من النعم ويوزعه على أهل مكة.
- وإما إطعام المساكين بما يكافئ ذلك.
- وإما الصيام بما يكافئ ذلك.

فأصحاب هذا الرأي يقولون بجواز اختيار كفارة من هذه الكفارات الثلاثة دون النظر في الترتيب الأول فالثاني فالثالث، لأن عنصر التكافؤ موجود فيها جميعاً، فالصيام بمقدار الطعام

---

(1) الطبرسي: مجمع البيان: ٣/٣٧٩.

(2) المائدة: ٩٥.

(3) المائدة: ٩٥.

(4) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٦/١٩٥، ابن العربي: أحكام القرآن: ٢/١٥٨.

(5) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٦/١٩٥.

(6) على الحاكم أن يستأنس برأي اثنين ذوي عدل، ويجوز أن يكون هو أحدهما كما فعل عمر بن الخطاب، ينظر: ابن العربي: أحكام القرآن: ٢/١٥٨-١٥٩.

وكلاهما بمقدار الذبح. وعليه فإن الكفارة تكون بمثل الصيد لا عينه، قال به أبو حنيفة[1]. وهذا من باب إطلاق الدلالة الذي لا يفصّل الجزاء وفقاً لطبيعة الفعل، وهو مردود عند الجمهور، وقد ذهب بعض الفقهاء إلى أن (أو) تفيد الترتيب والتفصيل، قال بذلك ابن عباس[2]، والزمخشري[3]، وعليه فإن كفارة المُحْرِم إذا اصطاد تبدأ بهدي مكافئ للصيد، فالظبي بشاه والنعامة ببدنة وهكذا. فإن لم يجد فإطعام مساكين يختلف عددهم باختلاف نوع الصيد وقيمته، فإن لم يجد يصوم أياماً يختلف عددها باختلاف نوع الصيد وقيمته[4]. وهذا من باب تقييد الدلالة بدلالة (أو) التي تفيد التفصيل حيث قيّد الجزاء بحسب حجم الصيد وعلى الترتيب، فتوجيه الحكم يأتي على الترتيب ابتداءً من المثل فإن لم يتوفر مثل الصيد يلجأ الحاكم إلى تقدير قيمته، والقيمة تقع أولاً في إطعام المساكين ويكون عددهم بحسب قيمة الصيد المقتول، فإذا كان المقتول ظبياً كان الإطعام لثلاثة مساكين، وإن كان نعامة كان الإطعام لثلاثين مسكيناً هذا مذهب ابن عباس والنخعي وحماد والسُدّي[5]، وهذا الوجه هو الأكثر تعبيراً عن الدلالة الفقهية، فلو كان المقصود من ذكر الكفارات الثلاث التخيير لاكتفت الآية بواحدة أو اثنتين بلا تفصيل، وإلا لما ذكرت الآية الجزاء بالمثل أولاً.

كما أن المقصود من الكفارة مثل الصيد المقتول، فإن لم يقدر المُحرِم على المثل سُمِح له بالقيمة أو الثمن بما نصت عليه الآية من الطعام والصوم[6]. وعلاوة على هذا فإنّ تقدير القيمة أو الثمن مقيَّد بمثل الصيد المقتول، وتتناسب القيمة مع المثل تناسباً طردياً، وعبّر عنه الزمخشري بمصطلح (التقويم)[7]. ويؤكد ذلك قوله تعالى: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾، فهذا لبيان جنس مثل المقتول المُفَدّى كأن يكون من الإبل أو البقر أو الغنم[8]، فتقدير الكلام عليه جزاء مثل ما أتلف[9]"

---

(1) ابن العربي: أحكام القرآن: ١٥٤/٢.

(2) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٩٥/٦.

(3) الزمخشري: الكشّاف: ٦٦٥/١.

(4) لمعرفة تفصيل ذلك ينظر: ابن العربي: أحكام القرآن: ١٥٤/٢-١٥٥، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٩٥/٦.

(5) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٩٥/٦.

(6) الزمخشري: الكشّاف: ٤٦٤/١، ابن العربي: أحكام القرآن: ١٥٦/٢.

(7) الزمخشري: الكشّاف: ٤٦٤/١، ابن العربي: أحكام القرآن: ١٥٦/٢.

(8) ابن العربي: أحكام القرآن: ١٥٤/٢.

(9) نفسه: ١/ ١٥٣+١٥٦.

أي عليه هدي بمثل ما قتل من القيمة، ثم قدّر ذلك بالطعام أو الصيام على الترتيب والتفصيل والجزاء مقيّد بقيمة ما أتلف.

وقد أكدّ النحاة أن (أو) تفيد الترتيب والتفصيل من هؤلاء: الفرّاء[1]، وقال ابن هشام: "إذا وقعت أو بعد الطلب تُفيد التخيير، وإذا لم تأت بعد طلب تفيد الترتيب والتفصيل"[2] ومن النحاة الذين قالوا بالترتيب العكبري[3].

- الظروف (ظرف الزمان):

تعد الظروف من الأدلة النحوية المؤثرة في تقييد الدلالة، ذلك أن الظرف يدل على معين، والتعيين يفيد التقييد، ولا فرق بين ظرف الزمان وظرف المكان في الدلالة على التقييد، أما ظرف المكان وأثره في تقييد الدلالة فيمثله قوله تعالى ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾[4].

الشاهد في هذه الآية إعراب كلمة (الشهر) فقد ذكر النحاة والفقهاء في إعرابها وجهين:

الأول: أنها ظرف مكان منصوب، ذهب إلى ذلك: الفراء[5]، والنحاس[6]، والعكبري[7]، والزمخشري[8]، وابن الجوزي[9]، وتقدير الآية عند هؤلاء "فمن شهد منكم المصر في الشهر فليصمه[10]"حيث قدروا مفعولاً: "لشهد وهو (المصر)، وعليه فإن حكم الصيام متعلق بالمقيم لا

---

(1) الفرّاء: معاني القرآن: ١/٢٣٢.

(2) مغني اللبيب: ١/٥٩- مطبعة عيسى البابي الحلبي.

(3) العكبري: التبيان: ١٣٤.

(4) البقرة: ١٨٥.

(5) معاني القرآن: ١/٨٨.

(6) إعراب القرآن: ١/١٢٤.

(7) التبيان: ٤٩.

(8) الكشاف: ١/٢٢٦.

(9) زاد المسير: ١/١٨٧.

(10) النحاس: إعراب القرآن: ١/١٢٤.

بالمسافر، وتكون شهد بمعنى حضر لا شاهد، فالحضور يختلف عن المشاهدة(١)، وإذا كانت بمعنى شاهد تكون مفعولاً به، والتقدير شاهد هلال الشهر، وهو ضعيف عند العكبري(٢).

والتقدير على الظرفية عند الفراء: من كان سالماً ليس بمريض أو مقيماً ليس بمسافر فليصم"(٣)، وبهذا قال النحاس(٤): أيضاً، واقتصر الزمخشري على المقيم دون المريض(٥)، وقال ابن العربي: "فمن شهد منكم الشهر فليصم منه ما شهد وليفطر ما سافر"(٦)، وقال بأن المسلمين كلهم أجمعوا على ذلك"(٧). واستناداً لما سبق يجوز للمسافر أن يفطر سواءً أدركه رمضان وهو مقيم في بداية الشهر أو أدركه في سفره، والصيام واجب على المقيم دون المسافر، وبهذا فإنّ حكم الصوم للمسافر مقيد بالمكان إذ اكتسب الحكم دلالة التقييد من الوجه الإعرابي القائل بظرف المكان.

الثاني: أنها مفعول به منصوب، على تقدير حذف مضاف أي: "فمن شهد منكم دخول الشهر"(٨)، ثم قدروا لهذا الفعل حالاً محذوفة تتعلق به، فقالوا فمن حضر منكم دخول الشهر وهو مقيم فليصمه"(٩)، وعلى هذا يجب عليه إتمام الصيام ولا يجوز له أن يفطر إذ سافر، وقد نسب هذا الرأي إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه وابن عباس وعائشة(١٠)، وأجاز العكبري هذا الوجه بشرط فقال: "أو مفعول به على السعة"(١١)، أي أنه ليس مفعولاً صريحاً لِشَهِدَ إذ يجوز الأخذ بغيره من الإمكانات الإعرابية المحتملة، ذلك أن الشهر لا يُشاهَد، وعليه فقد رفض العكبري تقدير: "فمن شهد هلال الشهر"(١٢).

واستناداً لهذا الوجه فإن حكم الصيام في هذه الآية متعلق بالمسافر لا بالمقيم، لأن المقيم عندهم وجب عليه الصوم دون تأويل، أما المسافر حسب فهمهم إذا شهد رمضان مقيماً ثم سافر

---

(١) السمين الحلبي: الدر المصون، ٤٦٨/١.

(٢) التبيان: ٤٩.

(٣) معاني القرآن: ٨٩/١.

(٤) إعراب القرآن: ١٢٤/١.

(٥) الكشاف: ٢٢٦/١.

(٦) أحكام القرآن: ٩٥/١.

(٧) نفسه: ٩٥/١.

(٨) السمين الحلبي: الدر المصون: ٤٦٨/١.

(٩) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٨/٢.

(١٠) ابن العربي: أحكام القرآن: ٩٥/١، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٩٨/٢، الشوكاني: فتح القدير: ٢١٢/١.

(١١) التبيان: ٤٩.

(١٢) نفسه: ٤٩.

لزمه الصوم في بقية الشهر وهو مسافر، لأن الدلالة الفقهية أخذت على الإطلاق فأصبح حكم الصوم للمسافر مطلقاً سواءً أكان مقيماً أم مسافراً وهذا مخالف لرأي الجمهور[1].

فالجمهور أخذ بالرأي الأول القائل بالظرفية؛ ذلك أنّ الظرف يعمل على تقييد دلالة الحكم الفقهي فيصبح المسافر مقيداً بالصوم إذا أقام بالمكان، أما إذا سافر فيجوز له الإفطار، واحتج الجمهور على رأيهم بأن شهد بمعنى حضر لا شاهد. وقد جاء في آخر الآية قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾[2]، ومن التيسير على المسافر الإفطار لا الصوم. وقد روي عن النبي ﷺ أنه "صام في رمضان فصام حتى بلغ الكريد"[3][4].

وعلى خلاف ما ورد في الآية السابقة فإن ظرف المكان لا يعطي الحكم دلالة التخصيص إنما يدلّ على التعميم فيفسد المعنى، أما ظرف الزمان فبه يستقيم المعنى، وذلك بدلالته على تقييد الحكم، يظهر ذلك في قوله تعالى ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾[5]. حيث جاءت الآية في سياق الإطلاق الذي أريد به تقييد الحكم، والشاهد إعراب كلمة (أنى)، وفيها أقوال ثلاثة:

الأول: أنها ظرف زمان بمعنى (متى)[6]، وعليه فإنها تفيد تعميم الأحوال والمعنى: "فأتوا نساءكم من أي وجه شئتم مقبلة ومدبرة"[7] وفي هذا "إباحة للأحوال والهيئات إذا كان الوطء في موضع الحرث"[8]، فهو إطلاق أريد به التقييد، فالإطلاق يظهر في تعميم الأحوال أما التقييد فهو في

---

(1) ابن العربي: أحكام القرآن: ٩٥/١، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٩٨/٢.

(2) البقرة: ١٨٥.

(3) الكريد (بفتح الكاف وكسر الدال) موضع بين المدينة ومكة وهو إلى مكة أقرب.

(4) ابن العربي: أحكام القرآن: ٩٦/١، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٩٨/٢.

(5) البقرة: ٢٢٣.

(6) العكبري: التبيان، ابن الجوزي: زاد المسير: ٢٥١٣/١.

(7) جاء في كتب الفقه أن المهاجرين عندما أقاموا في المدينة وتزوجوا بنساء الأنصار وجدوا أنهن لا يرتضين الجماع إلا على حرف وقد تأثرن بأهل الكتاب على خلاف القرشيين الذين كانوا يفترشون نساءهم، فوصل ذلك إلى الرسول الكريم ﷺ ثم نزلت هذه الآية. (ينظر: أبو حيان: البحر المحيط: ١٨٠/٢، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٦٥/٣، الفخر الرازي: مفاتيح الغيب: ١٦/٥.

(8) الزمخشري: الكشاف: ٢٦٣/١، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن الكريم" ٦٥/٣، الفخر الرازي: مفاتيح الغيب: ٧٦/٥.

موضع الحرث"[1]، فهو إطلاق أريد به التقييد، فالإطلاق يظهر في تعميم الأحوال أما التقييد فهو في موضع النسل، ويترتب على هذا حكم شرعي مؤداه أنه يحرم على الرجل إتيان زوجته في دبرها، وقد ذهب إلى هذا جمهور النحاة[2] والفقهاء[3].

الثاني: أنها حرف شرط، وهي لازمة النصب على الظرفية[4]، وتكون بمعنى كيف (كيف تصنع أصنع) أو متى (متى تجلس أجلس)، أو أين (أين تجلس أجلس) والتقدير: "فأتوا حرثكم من أي مكان شئتم ومتى شئتم وكيف شئتم"، وفي ذلك إباحة للوطء في الدبر وفيه إطلاق لدلالة الظرف، وهو مذهب فقهاء الشيعة[5]، ونسب إلى سعيد بن المسيب[6]، ونافع وابن عمر[7]، وحكي ذلك عن مالك أيضاً في كتاب له يُسمى (كتاب السر)[8]، وقال ابن العربي: "أجازه طائفة كثيرة من العلماء"[9]. وقد رد أبو حيان هذا الوجه بقوله: "لا جائز أن تكون هنا شرطاً، لأنها إذ ذاك تكون ظرف مكان، فيكون ذلك مبيحاً لإتيان النساء في غير القبل، وقد ثبت تحريم ذلك عن رسول الله ﷺ"[10] فوجه الشرط يحمل (أنّى) على ظرف المكان لا الزمان،وظرف المكان يدلّ على الإطلاق أما ظرف الزمان فيدل على التخصيص، وقد بينا في الوجه الأول أن ظرف الزمان لا يتعارض والدلالة الصحيحة لأنه يُحرِّم الإتيان من الدبر لما يحمل هذا الوجه من دلالة التقييد، أما ظرف المكان فإنه يجعل ذلك جائزاً وهو حرام. وقد احتج أبو حيان على رأيه بدليل نحوي، وهو أن اسم الشرط يمتنع أن يعمل فيه ما قبله، لأنه معمول لفعل الشرط كما أن فعل الشرط معمول له[11]، أي أن اسم

---

(1) الزمخشري: الكشاف: ٢٦٣/١، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن الكريم" ٦٥/٣، الفخر الرازي: مفاتيح الغيب: ٧٦/٥.

(2) الفراء: معاني القرآن ١١٠/١، العكبري: التبيان: ٥٦، السمين الحلبي: الدر المصون: ٥٤٥/١.

(3) ابن الجوزي: زاد المسير: ٢٥١/١، أبو حيان: البحر المحيط: ١٨١/٢.

(4) السمين الحلبي: الدر المصون: ٥٤٥/١.

(5) ينظر: الفخر الرازي مفاتيح الغيب: ٧٧/٥، الطبرسي، مجمع البيان: ٥٦٥/١.

(6) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٦٦/٣.

(7) ذكرت كتب الفقه أن خبر نافع عن ابن عمر انه أجاز الإتيان في الدبر إنما هو كذب وتدليس من الرواة (ينظر: ابن العربي: أحكام القرآن: ١٩٣/١، ابن الجوزي: زاد المسير: ٢٥٢/١.

(8) ما نسب لمالك وأصحابه باطل، وهم مبرؤون منه، وليس لمالك كتاب سر، ينظر: القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٦٦/٣.

(9) أحكام القرآن: ١٩٣/١.

(10) البحر المحيط: ١٨٢/٢.

(11) نفسه: ١٨٢/٢.

الشرط له الصدارة، ولا يعمل فيه إلا فعل الشرط وفي الوقت نفسه فإنه يعمل هو في فعل الشرط فيجزمه، وليس هذا في سياق الآية.

ويرى السمين الحلبي بأن (أنى) هنا قد تكون شرطية، ويكون قد حذف جوابها، لدلالة ما قبله عليه، تقديره: "أني شئتم فأتوه" ويكون قد جُعِلت الأحوال فيها جعل الظروف، وأجريت مجراها تشبيهاً للحال بظرف المكان، ومفعول شئتم محذوف أي: شئتم إتيانه بعد أن يكون في المحل المباح[1]، وخلاصة رأي السمين الحلبي أن الشرط قد يكون مقبولاً ولكن بتقييد دلالته على (القُبُل) لا إطلاقه بالإباحة فيشمل (الدبر)، وهو بهذا لم يخرج عن الدلالة التي أرادها أبو حيان والتي ذهب إليها الجمهور.

الثالث: أنها حرف استفهام بمعنى (من أين شئتم) وهو مذهب علماء الشيعة[2] ونسب إلى قتادة والربيع[3]، كما حكي عن ابن عمر ومالك وهو باطل لا يقولانه[4]، وأصحاب هذا المذهب يرون أن الوطء في الدبر مباح، واحتجوا لرأيهم بقوله تعالى: ﴿ أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ * وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ ﴾[5] وقدورا ذلك بقولهم: "وتتركون مثل ذلك من أزواجكم"[6]. وهذا تأويل بعيد فالآية تنهي عن اللواط وتحضّ على قضاء الشهوة بالحلال من حيث أمرهم الله.

واحتج قوم آخر بأن الحرث اسم للمرأة لا للموضع المعين، وقاسوا عليه، الإتيان على جميع الوجوه مطلقاً دون تقييد"[7]، وهذا باطل أيضاً؛ لأن (الحرث) بإجماع الفقهاء وأهل اللغة هو موضع الولد، وفي ذلك تشبيه للمرأة بالأرض وماء الرجل بالبذر والولد بالزرع"[8]. وبالغ آخرون[9] في الاحتجاج لإثبات رأيهم ولا أظن حججهم هذه من المنطق في شيء.

---

(١) الدر المصون: ٥٤٥/١-٥٤٦.

(٢) الطبرسي: مجمع البيان: ٥٦٥/١.

(٣) نفسه: ٥٦٤/١.

(٤) ينظر تحقيق هذه المسألة في الصفحة السابقة، وينظر أيضاً: زاد المسير لابن الجوزي: ٢٥٢/١.

(٥) الشعراء: (١٦٥-١٦٦).

(٦) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٦٦/٣.

(٧) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب: ٧٧/٥-٧٨.

(٨) الزمخشري: الكشّاف: ٢٦٣/١، أبو حيان: البحر المحيط: ١٨٠/٢، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٦٥/٣-٦٦.

(٩) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب: ٧٨/٥.

وقد فسرها سيبويه بـ(كيف) ومن (أين) باجتماعهما[1]. وذلك باعتبارها سؤالاً وإخباراً عن أمر له جهات (هي على هذا أعم من (كيف) ومن (أين) ومن (متى) من حيث الدلالة، فلا تحتمل دلالة (أنّى) دلالة واحدة من الثلاثة المذكورة. وقد أنكر أبو حيان أن تكون استفهاماً "لأنها إن كانت استفهاماً اكتفت بما بعدها من فعل"[2].

وخلاصة القول في هذه المسألة ما قال به أصحاب المذهب الأول[3]، من أن (أنى) ظرف زمان بمعنى كيف شئتم وفي أي هيئة أردتم وعليه فإنّ الدلالة الفقهية تكون مقيدة بما أمر بـه الله، ويقوي ذلك ما يلي:

- من جهة الإعراب: يبطل الشرط والاستفهام لما ذكره أبو حيان وقد ذكرناه.
- من جهة الدلالة: فإن الله لم يشرع النكاح إلا لغاية التناسل والحفاظ على الجنس البشري، وإن رافق ذلك شهوة ولكنها ليست المقصودة،بل التناسل هو المراد من حكمة الله ولذلك جعل الله للزواج ضوابط دقيقة لحفظ النسل.
- أنّه يحرم على الرجل إتيان زوجته في قبلها (ما شرعه الله) في حال المحيض لما فيه من أذى، فمن باب أولى أنّ الإتيان في الدبر أكثر أذى من المحيض[4].
- قوله تعالى: ﴿فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾ وقد أمر الله الرجل أن يأتي زوجته في مكان الحرث الذي يخرج منه الولد.
- كثرة الأحاديث الصحيحة التي رويت عن الرسول الكريم ﷺ عن طريق الصحابة الثقات،والتي تحرم إتيان النساء في الأدبار[5].

ما يتعلق بأسباب نزول هذه الآية سواءً ما ذكر عن عمر بن الخطاب أنه جاء إلى النبي ﷺ وقال له: هلكت: قال: "وما أهلكك"؟ قال: حولت رحلي البارحة. فلم يردّ عليه النبي ﷺ حتى نزلت الآية الكريمة[6]. أما ما روي عن خبر القرشيين عندما تزوجوا بنساء الأنصار فوجدوا صدّهن عن

---

(1) ينظر: أبو حيان: البحر المحيط: ١٨١/٢، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٦٥/٣-٦٦.

(2) أبو حيان: البحر المحيط: ١٨٢/٢.

(3) يتفق و هذا الرأي ما قاله السمين الحلبي من جواز وجه الشرط.

(4) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب: ٧٧/٥.

(5) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٦٧/٣.

(6) ابن العربي: أحكام القرآن: ١٩٢/١.

الاضطجاع والاستلقاء. فنزلت هذه الآية لتبين للمسلمين إباحة الحال والهيئة إذا كان الوطء في موضع الحرث.

- الاسم الموصول (الذي):

يؤثر الاسم الموصول (الذي) في تقييد الدلالة وذلك من خلال تحديد الربط الذي يعود إليه، فالقرينة التي تربط الاسم الموصول بما يعود عليه، تمثل قيداً على الدلالة الفقهية، يتضح ذلك في قوله تعالى ﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾[1].

الشاهد في الآية قوله تعالى (أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح)، فقد اختلف النحاة والأصوليون في تحديد الرابط للاسم الموصول (الذي)، أهو عائد على الزوج أو على ولي الزوجة؟ حيث انقسموا إلى فريقين:

الأول: يرى أن الاسم الموصول (الذي) عائد على الزوج، والتقدير "للمرأة المطلقة قبل الدخول بها نصف المهر إلا أن تعفو هي عن حقها (النصف) أو يعفو زوجها عن النصف الآخر فيعطيها كامل مهرها". ذهب إلى ذلك الفراء[2]، والقرطبي[3]، وجمهور الفقهاء[4]، بمن فيهم الشافعي[5] وأبو حنيفة[6]، وقد احتج أصحاب هذا الرأي بأن في الكلام حذفاً، تقديره: "بيده حل عقدة النكاح[7]، والذي بيده حل عقدة النكاح هو الزوج: ذلك أن عقدة النكاح "خرجت من يد الولي فصارت بيد الزوج، والعفو إنما يطلق على ملك الإنسان"[8]، فالزوج هو الذي يملك العفو؛ لأنه يملك

(1) البقرة: ٢٣٧.

(2) معاني القرآن: ١١٩/١.

(3) الجامع لأحكام القرآن: ١٤٠/٣.

(4) الشوكاني: فتح القدير: ٢٩١/١، ابن الجوزي: زاد المسير: ٢٨١/١.

(5) عبد العلي الأنصاري: فواتح الرحموت، بهامش المستصفى للغزالي: ٦١/٢، تحقيق: إبراهيم رمضان، دار الأرقم، بيروت.

(6) ابن العربي: أحكام القرآن: ٢٤٠/١.

(7) السمين الحلبي: الدر المصون: ٥٨٦/١.

(8) أبو حيان الأندلسي: البحر المحيط: ٢٤٦/٣، ابن الجوزي: زاد المسير: ٢٨١/١.

عقدة النكاح[١]، دلّ على ذلك مرجعية الاسم الموصول التي أفادت تقييد عقدة النكاح بيد الزوج، فليس للولي أن يعفو عن الزوج بشيء لا يملكه.

وذهب جمع لا بأس به من الفقهاء إلى أن الذي بيده عقدة النكاح هو الولي، والتقدير: "فلتعفُ المرأة أو يعفُ وليها" فيكون العفو من طرف الزوجة، أما الزوج فلا حقّ له في العفو، وهذا مذهب مالك وجمع من الفقهاء[٢]، ومن الأصوليين الزمخشري[٣]، والفخر الرازي حيث يقول: "وبطل حمله على الزوج، لأن الزوج لا قدرة له البتة على عقدة النكاح، فوجب حمله على الولي"[٤]. واحتج الفخر الرازي بأن الأسلوب في الآية يفيد الحصر، والتقدير: "بيد الولي عقدة النكاح لا بيد غيره"[٥]، وأكد ابن العربي ما ذهب إليه الرازي، يقول: "الذي بيده عقدة النكاح الولي، لأن الزوج قد طلّق، فليس بيده عقدة"[٦]، واستدل على ذلك بأسلوب الخطاب في الآية حيث انتقلت الآية من ضمير الخطاب إلى ضمير الغائب"[٧]. ويقف أبو حيّان موقفاً مغايراً لهذا الرأي فهو يرى أن عقدة النكاح بيد الزوج واحتج أبو حيان الأندلسي على أن الزوج هو الذي يملك عقدة النكاح بقوله تعالى: ﴿وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا﴾[٨]، وقوله تعالى: ﴿وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا﴾[٩] حيث استخلص من هاتين الآيتين أن الولي لا دخل له في شيء من أخذ مال الزوجة، فقد كانت بيد الولي إلا أنها انتقلت إلى الزوج وأصبح هو الذي يملك العفو[١٠]. وينسجم هذا ومفهوم تقييد الدلالة المتعلقة بمرجعية الاسم الموصول.

---

(١) الشوكاني: فتح القدير: ٢٩١/١.

(٢) منهم: الدارقطني وطاووس وعطاء والشعبي وقتادة (ينظر: ابن العربي: أحكام القرآن: ٢٤٠/١، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٤١/٣.

(٣) الكشاف: ٢٨٢/١.

(٤) مفاتيح الغيب: ١٢٣/٦.

(٥) نفسه: ١٢٣/٦.

(٦) أحكام القرآن: ٢٤١/١.

(٧) نفسه: ٢٤١/١.

(٨) النساء: ٤.

(٩) النساء: ٢٠.

(١٠) أبو حيان: البحر المحيط: ٢٤٦/٣.

وذهب بعضهم إلى أن قوله (يعفو) معناه (يبذل)، والبذل لجميع الصداق[١]، ولا يكون ذلك إلا للزوج. وذكر القرطبي حديثاً مرفوعاً إلى الرسول الكريم ﷺ نصه: "ولي عقدة النكاح الزوج"[٢]، وقال: "الإجماع على أنّ الولي لو أبرأ الزوج من المهر قبل الطلاق لم يجز فكذلك بعده"[٣]. أي أنه لا يحق للولي أن يسامح الزوج بالمهر قبل الطلاق، فكذلك لا يحق له أن يسامح بشيء منه بعد الطلاق.

وإذا نظرنا إلى أسلوب الخطاب في الآية الكريمة نجد أنها انتقلت بالضمير من المخاطب إلى الغائب، وهذا يسمى بالعربية بالالتفات[٤]، وأسلوب الالتفات لا يعني تغير الحكم وقد جاء أسلوب الالتفات ليعبر عن حالة الزوج من خلال منحه هذا الوصف، أنه بيده عقدة النكاح تأكيداً على أن عقدة النكاح للزوج لا للزوجة، لأنه لو جاز أن تكون عقدة النكاح بيد الولي "لوجب أن يكون بيد المرأة عقدة النكاح"[٥]، ولا اعتقد أن الآية تعرض لهذا. فإذا نظرنا في تركيب الآية نجد أنها تعرض لشيء من المقابلة، وكأن الآية ذكرت النساء في حالة العفو، ثم قابلتهم بالأزواج الذين هم أيضاً يمكن لهم أن يعفوا عن حقهم في النصف الثاني، أما الآية فصرحت بذكر النساء، فمن الأولى أن يكون التقدير للأزواج.

العدد والمعدود:

من الأبواب النحوية التي تندرج تحت باب تقييد الدلالة العدد والمعدود، فالعدد والمعدود يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالتذكير والتأنيث، والمذكر والمؤنث يدل كل منهما على معين، والتعيين يؤدي إلى تقييد الدلالة. من ذلك الحكم المتعلق بعدة المتوفى عنها زوجها حيث يدخل فيه تعدد الأيام والليالي ويظهر تقييد الدلالة فيه من خلال قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾[٦].

---

(١) ابن العربي: أحكام القرآن: ٢٤٠/١.

(٢) الجامع لأحكام القرآن: ١٤٠/٣.

(٣) نفسه: ١٤٠/٣.

(٤) أبو حيان: البحر المحيط: ٢٤٦/٣.

(٥) الرازي: مفاتيح الغيب: ١٢٣/٦.

(٦) البقرة: ٢٣٤.

والشاهد في الآية إعراب كلمة (وعشراً) فقد لاحظ النحاة والفقهاء تذكير العدد (عشرا) وذهبوا في تأويله ثلاثة مذاهب:

الأول يرى أن المعدود مؤنث (ليال)، والتقدير: "يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشر ليال"، ذهب إلى ذلك العكبري من النحاة،واحتج بأن التاريخ يكون بالليلة،إذ هي أول الشهر القمري واليوم تبع لها"[1]، وذهب إلى ذلك من الأصوليين: الأوزاعي وأبو بكر الأصم[2]، واحتجا بما روي عن ابن عباس أنه قرأ (أربعة أشهر وعشر ليال)[3]، فالمقصود عندهم الليالي دون الأيام،ودلالة هذا الوجه على الحكم الفقهي أن عدة المتوفى عنها زوجها تنتهي بعد مرور أربعة أشهر وعشر ليال فيها تسعة أيام ليس عشرة، لأن اليوم العاشر الذي يأتي بعد الليلة العاشرة لم يأت بعد على فهم أن الليلة أسبق من اليوم في بداية الشهر.

ويرى فريق أن المعدود محذوف، وتقديره (مدد)، أي "عشر مدد" (مؤنث) والمدة يوم وليلة، وهذا رأي المبرد[4]، فالليلة مع يومها مدة معلومة من الزمن. واحتج المبرد بأن العرب تقول: "سرنا خمساً" أي: (بين يوم وليلة)[5].

واستدل على ذلك بقول الشاعر[6]:

فطافَتْ ثَلاثاً بينَ يومٍ وليلةٍ وكانَ النكيرُ أنْ تُضيفَ وتَجْأرا

الشاهد في البيت قوله (بين يوم وليلة) حيث أراد الشاعر ثلاث ليال والليالي مشتملة على أيامها وهي المدة التي أولها المبرد.

ودلالة ذلك على الحكم الفقهي أن العِدَّة تنتهي بعد مضي أربعة أشهر وعشرة أيام مع لياليها كاملة دون نقصان، فالليالي عشر والأيام عشرة، وهذا يدلّ على تقييد عدة المرأة المتوفى عنها زوجها التقييد مرتبط بطبيعة القاعدة النحوية التي تضبط العدد والمعدود تذكيراً وتأنيثاً.

---

(١) العكبري: التبيان: ٥٩.

(٢) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٢٧/٣، الفخر الرازي: مفاتيح الغيب: ٣٩٧/٢.

(٣) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٢٧/٣.

(٤) السمين الحلبي: الدر المصون: ٥٧/١، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٢٧/٣.

(٥) سيبويه: الكتاب: ٥٦٣/٣.

(٦) البيت للنابغة الجعدي، يصف فيه بقرة وحشية فقدت ولدها، فطافت ثلاث ليال وايامها تطلبه، والبيت من شواهد سيبويه في الكتاب: ٥٦٣/٣، رواه الفراء في معاني القرآن: ١١٦/١، بقوله: (أقامت ثلاثاً) وفي الديوان (فطافت).

وهناك من يرى أن المعدود محذوف تقديره (الأيام)، وهو مذكر، وحجتهم أن المعـدود إذا حذف لفظاً جاز في العدد الوجهان: ذكر التاء وعدمها. ذهب إلى ذلك الكسائي[1]، والفراء يقول: "لم يقل عشرة، وذلك أن العرب إذا أبهمت العدد من الليالي والأيام غلّبوا عليه الليالي، حتى أنهم ليقولون قد صمنا عشراً من شهر رمضان لكثرة تغليبهم الليالي على الأيام، فإذا أظهروا مع العدد تفسيره كانت الإناث بطرح الهاء، والذكران بالهاء كما قال الله تعالى: ﴿سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا﴾[2]. فأدخل الهاء في الأيام حين ظهرت ولم تدخل في الليالي حين ظهرن"[3]، وكلام الفراء يدلّ على أن العدد يخالف المعدود تذكيراً وتأنيثاً إذا ظهر في الجملة، أما إذا حذف المعدود وفي العدد إبهام بين المؤنث والمذكر فإن المؤنث يُغلّب على المُذكر، ومنها تغليب الليالي على الأيام لأنها أسبق في بداية الشهر، حتى غلب ذلك على قولهم في الصوم وهو في النهار لا الليل.

وقال الزمخشري: "هي أربعة أشهر وعشرة أيام"[4]، واحتجَّ على ذلك بقوله تعالى: ﴿إِن لَّبِثْتُمْ إِلَّا عَشْرًا﴾[5]، ثم قوله تعالى: ﴿إِن لَّبِثْتُمْ إِلَّا يَوْمًا﴾[6]، وكأنه فهم أن (يوماً) مبدلة من (عشرا) في الدلالة، ورد أبو حيان الأندلسي هذا الفهم الذي أراده الزمخشري، وقال: إنما حَسُنَ حذف التاء هنا لأنه مقطع كلام، فهو شبيه بالفواصل، كما حسن قوله تعالى: ﴿إِن لَّبِثْتُمْ إِلَّا عَشْرًا﴾ كونه فاصلة[7].

ودلالة هذا الوجه على الحكم الفقهي تلتقي مع دلالة الوجه الثاني، فكلاهما يُنهي عِدّة المتوفى عنها زوجها بأربعة أشهر وعشرة أيام مع لياليها العشر تامة، ولكن ما يختلف فيه هذا الوجه مع الوجه الثاني هو من جهة الإعراب لا من جهة المعنى، حيث يرى أصحاب هذا الوجه أن المعدود هو مذكر (الأيام) متضمنة الليالي ويرى أصحاب الوجه الثاني أن المعدود مؤنث (مُدَد) الليالي مع أيامها، وقد روي عن ابن المنذر أنه قال في نكاح المتوفى عنه زوجها: "فلو عقد عاقد عليها النكاح

---

(1) السمين الحلبي: الدر المصون: ١/٥٧٨.

(2) الحاقة: ٧.

(3) معاني القرآن: ١/١١٥-١١٦.

(4) الكشاف: ١/٢٧٨.

(5) طة: ١٠٣.

(6) طه: ١٠٤.

(7) أبو حيان: البحر المحيط: ٢/٢٢٤.

وقد مضت أربعة أشهر وعشر ليال"، كان باطلاً حتى يمضي اليوم العاشر[1]، فلابدّ من تمام اليوم العاشر نهاره مع ليله، وهذا لا يفهم إلا من خلال الأخذ بالوجه الثاني الذي يقيد الحكم بتمام الأيام العشرة مع لياليها بعد الشهور الأربعة.

- المفعول به:

يسهم المفعول به في تقييد الدلالة وذلك في سياق تقدير محذوف يتبين ذلك في قوله تعالى ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً﴾[2].

الشاهد في الآية قوله تعالى (تقاة)، حيث جاء في إعرابها ثلاثة آراء:

الأول: أنها مفعول مطلق منصوب، والتقدير: "إلا أن تتقوا منهم اتقاء"[3] ذهب إلى هذا الوجه الزمخشري[4]، والنحاس[5]، وإستناداً لهذا الوجه فإن العمل بالتّقية من المسلم تجاه الكافر يكون في جميع أحواله، وفي جميع مراحل حياته؛ لأن وجه المفعول المطلق على أنها مصدر يفيد الإطلاق، وعليه فالمسلم ليس مقيداً بحالة معينة بحكم العمل بالتقية وبهذا يكون العمل بالتقية واجباً على كل المسلمين، وهو مذهب علماء الشيعة، وقال بعضهم: "أنها قد تَجِبُ أحياناً وتكون فرضاً"[6]، وقال بعضهم[7] بأنها واجبة عند الخوف على النفس. وهو رأي الجمهور[8]، وتَرْكُ العمل بالتقية عند الأحناف أفضل من إظهارها"[9].

وهناك مَن يرى أنها منصوبة على الحال، وصاحب الحال الضمير في تتقوا، وعلى هذا تكون حالاً مؤكدة[10]، لأن معناها مفهوم من عاملها كقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا﴾[11]، وقوله تعالى:

---

(1) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٢٧/٣.

(2) آل عمران: ٢٨.

(3) السمين الحلبي: الدر المصون: ٦٠/٢.

(4) الزمخشري: الكشّاف: ٣٤٦/١.

(5) النحاس: إعراب القرآن: ١٩٩/١.

(6) الطبرسي: مجمع البيان: ٧٣٠/١.

(7) من هؤلاء: أبو جعفر الطوسي، (ينظر: مجمع البيان للطبرسي، ٧٣٠/١).

(8) الجصاص: أحكام القرآن: ١٦/٢.

(9) نفسه: ١٦/٢.

(10) السمين الحلبي: الدر المصون: ٦٠/٢.

(11) مريم: ٣٣.

﴿وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾[1]، ودلالة هذا الوجه على حكم التقية الإطلاق أيضاً حيث يحق للمسلم أن يظهرها ويعمل بها في جميع أحواله مع الكفار فلا تقيد بحالة الخوف على النفس مثلاً، وقد أشرنا إلى آراء الفقهاء في الوجه السابق وروي عن عوف بن الحسن، أنه قال: "التقية للمؤمنين إلى يوم القيامة"[2] وهذا إطلاق للدلالة لا قيد فيه.

ويرى جماعة أنها مفعول به منصوب، وذلك أن يكون (تتقوا) بمعنى تخافوا[3]، وهو ظاهر قول الزمخشري حيث قال: "إلا أن تخافوا من جهتهم أمراً يجب اتقاؤه"[4]، وعليه فإن التقدير: "إلا أن تخافوا منهم أمراً مُتقى" واستناداً لهذا التوجيه فإن الحكم الفقهي يدل على التقييد في حالة ما وليس في جميع الحالات، وهذه الحالة هي الخوف على النفس، وأجاز بعض العلماء إظهار التقية في حالة "الخوف على المال"[5]، لارتباطه بالنفس، وهذا رأي جمهور الفقهاء[6]، والراجح وجه المفعول به، لما فيه من دلالة معتدلة على الحكم الفقهي المتعلق بالعمل بالتقية وإظهارها، فلا يعقل أن يعمل المسلم بالتقية مع الكافر وهو في موضع قوة، وقد جاء في كتب الفقه أن معاذ بن جبل ومجاهد قالا: "كانت التقية في جِدّة الإسلام قبل قوة المسلمين، فأما اليوم فقد أعز الله الإسلام أن يتقوا من عدوهم"[7].

وقد فصّل الفقهاء القول في أحوال التقية وأوقاتها وهيئاتها فاتفقوا على "النطق باللسان، والقلب مطمئن بالإيمان"[8]، وذكروا وجود المسلم بين الكفار وهم أغلبية[9] وعرضوا لمسألة النسب والقرابة[10]، إلى غير ذلك من الأحوال والهيئات كالمعاشرة والملاطفة[11].

---

(1) البقرة: ٦٠.

(2) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب: ١٢/٨.

(3) السمين الحلبي: الدر المصون: ٦٠/٢.

(4) الزمخشري: الكشّاف: ٣٤٦/١.

(5) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب: ١٢/٨.

(6) الجصاص: أحكام القرآن: ١٦/٢، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٤٢/٤، الفخر الرازي: مفاتيح الغيب: ١٢/٨.

(7) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٤٢/٤، الفخر الرازي: مفاتيح الغيب: ١٢/٨

(8) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٤٢/٤.

(9) الفخر الرازي: مفاتيح الغيب: ١٢/٨، الجصاص: أحكام القرآن: ١٦/٢.

(10) الجصاص: أحكام القرآن: ١٦/٢.

(11) الزمخشري: الكشّاف: ٣٤٦/١، الفخر الرازي: مفاتيح الغيب: ١٢/٨، الطبرسي: مجمع البيان: ٧٣/١.

ومما يقوي هذا الرأي لدى الباحث أن الآية الكريمة جاءت في النهي عن مـوالاة الكفـار واستثنت من ذلك حالات خاصة في التقية ولو أرادت الآية غير هذا لذكرت التقيـة صـراحة دون ربطها بمسألة الموالاة.

وبالنظر إلى الوجه الثالث فإن حكم العمل بالتقية مباحاً للمسلمين وليس واجباً[1] عليهم في جميع أحوالهم وهذه الإباحة ناتجة عن تقييد الدلالة الفقهية للتقية بالخوف على النفس أو المال، أما إذا أخذنا بدلالة الإطلاق فإنّ التقية تصبح واجبة على المسلم وفي جميع أحواله وهذا مخالف لجمهور الفقهاء.

ومن أمثلة المفعول به المقيد للدلالة في سياق تقدير محذوف قوله تعالى ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم مِّن فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾[2].

فالشاهد في الآية إعراب (طَوْلاً) حيث اختلف النحاة في إعرابها، الفقهاء في تفسيرها، فجاءت آراؤهم ضمن ثلاثة أقوال:

الأول: أنها مفعول به لـ(يستطيع)[3]، ذهب إلى ذلك العكبـري[4]، والـسمين الحلبـي[5]، والتقدير وفق هذا الوجه. "ومن لم يستطع قدرةً" وقد فهم بعض الفقهاء القدرة بأنها السعة والغنى[6]، أي القدرة المادية والمقصود بها مهر الحُرّة، وهو مذهب ابن عباس ومجاهـد ومالـك والـشافعي وأحمد[7]، فالطَوْلُ عندهم هو "كل ما يقدر به على النكاح"[8].

---

(1) الجصاص: أحكام القرآن: ١٦/٢، الفخر الرازي: مفاتيح الغيب: ١٠/٨-١١.

(2) النساء: ٢٥.

(3) استناداً لهذا الوجه ذكر النحاة في إعراب (أن ينكح) ثلاث إمكانات محتملة (ينظـر: الـسمين الحلبـي: الـدر المصون: ٣٤٨/٢).

(4) العكبري: التبيان: ١٠٢.

(5) السمين الحلبي: الدر المصون: ٣٤٨/٢.

(6) الزمخشري: الكشاف: ٤٨٩/١، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٩٩/٥.

(7) ابن العربي: أحكام القرآن: ٤١٤/١، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٩٩/٥.

(8) النكاح يدلّ على العقد لا الوطء.

ودلالة هذا الوجه على الحكم الفقهي: أن الرجل غير المتزوج، إذا لم يملك مهر الحرة فله أن يتزوج بأمة، وذلك بشرطين: الأول عدم قدرته على مهر الحرة[١]، والثاني إذا خاف على نفسه العنت،وهو الوقوع بالحرام (الزنا)،وعليه فإن الزواج من أمة مقيد لا رخصة فيه.

وبهذا فإن إمكان المفعول به يؤدي إلى تقييد الدلالة الفقهية فلا يجوز للرجل أن يتزوج من أمة إلا بالقيدين المذكورين.

الثاني: أن تكون مفعولاً لأجله، وذلك على تقدير حذف مضاف، أي "ومن لم يستطع منكم لعدم الطول"[٢]، وعليه يكون مفعول (يستطع) قوله (أن ينكح)، وقد فسّر أبو حنيفة (الطَّول) بأنها الحرة، وأيده مالك في أحد رأييه[٣]، وبه قال اللخمي وأبو يوسف[٤]، وكأن هذا التأويل يأخذ الدلالة الفقهية على وجه الإطلاق، إذ الزواج من الأمة عندهم جائز بغير شروط للرجل غير المتزوج وإن كان يملك مهر الحرة، وإن لم يخَفْ على نفسه العنت، وهو مذهب الأحناف ومن شايعهم[٥]، وعليه فإن النكاح عندهم يعني الوطء حقيقة لا مجرد العقد "فهو يدل على من تحته حُرَّة"[٦]. ويرى أبو حنيفة أن المتزوج بحرة لا يجوز أن ينكح أَمَة، وبه قال أبو يوسف، فالطَّول عندهم وجود الحرة، فمن كانت تحته حُرَّة فهو ذو طول ولا يجوز له نكاح الأَمَة[٧] هذا بالنظر إلى الدلالة اللغوية التي ترتبط بالإمكان الإعرابي.

الثالث : أن تكون مصدراً نائباً عن فعله، ذهب إلى ذلك ابن عطية[٨]، وأجازه العكبري[٩]، والسمين الحلبي[١٠]، والتقدير: ومن لم يستطيع منكم استطاعة"، وعليه فإن "الطَّول" يعني الاستطاعة.

---

(١) قال ابن عباس: من ملك ثلاثمائة درهم فقد وجب عليه الحج وحَرُم عليه نكاح الإماء (ينظر: الكشاف للزمخشري: ١/٤٨٩).

(٢) العكبري: التبيان: ١٠٢، السمين الحلبي: الدر المصون: ٢/٣٤٩.

(٣) قال في المدونة: ليست الحرة بطول تمنع من نكاح الأَمَة. وقال في كتاب محمد: ما يقتضي أن الحرة بمثابة الطول (ينظر القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٥/٩٩).

(٤) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٥/٩٩.

(٥) ابن العربي: أحكام القرآن: ١/٤١٢.

(٦) نفسه: ١/٤١٢.

(٧) ابن العربي: أحكام القرآن: ١/٤١٢، الزمخشري: الكشاف: هامش ١/٤٨٩، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٥/٩٩.

(٨) السمين الحلبي: الدر المصون: ٢/٣٤٩.

(٩) العكبري: التبيان: ١٠٢.

(١٠) السمين الحلبي: الدر المصون: ٢/٣٤٩.

وقد يلتقي هذا الوجه مع الوجه الأول من حيث الدلالة على الحكم الفقهي، بمعنى أن الاستطاعة قد تكون مادية (المهر). ولكن الفقهاء ذكروا معنى ثالثاً للطول وهو الجَلَدُ والصبر لمن أحبَّ أمَةً وَهوِيَها حتى صار لذلك لا يستطيع أن يتزوج غيرها[١]. وعليه فإنه يجوز له أن يتزوج الأمة إذا خاف على نفسه، أن يبغي بها، وإن كان يملك مهر الحرة. وهذا رأي قتادة والنخعي وعطاء وسفيان الثوري[٢]. واستناداً لهذا التأويل يكون العنتُ صفةَ الجَلَدِ وليس الوقوع بالزنا كما في الوجه الأول.

ودلالة ذلك على الحكم الفقهي أن الزواج من الأمة مُباح للرجال المتزوج منهم وغير المتزوج، فالدلالة مطلقة لا قيد فيها، والإطلاق فيها أوسع مما هو عليه في الوجه الثاني: وذلك أن الوجه الثاني يطلق لغير المتزوج ويقيد المتزوج، أما هذا الوجه فإنه يطلق للمتزوج وغير المتزوج.

ذهب إلى ذلك مجاهد حيث قال: "مما وسع الله على هذه الأمة نكاح الأمة والنصرانية وإن كان موسراً"[٣]، فهو يرى أن نكاح الأمَةَ من التوسيع على المسلمين دون قيد تقيده، وهم يرون أن كل مال يُمكن أن يُتَزَوَج به الأمة يمكن أن يُتَزَوَج به الحرة، وقد نسب إلى علي رضي الله عنه أنه قال: "إذا نُكِحَت الحرةُ على الأمَةَ كان للحرة يومان وللأمة يوم واحد"[٤].

والراجح عند الباحث ما جاء في الوجه الأول من أن "طولا" مفعول به، وذلك للأسباب التالية:

- من جهة الإعراب: أن المفعول به أولى لأن الجملة تتضمن أسلوب الشرط، والشرط لابد له من جواب، والمفعول به يدل على تقييد الحكم الفقهي، والشرط عامل في التقييد بخلاف الوجهين الثاني والثالث، اللذين يلغيان الشرط ويجعلان الآية على أنها موصول وصلته وهذا ضعيف لما فيه من إطلاق في الدلالة.
- من جهة اللغة: ذكر صاحب اللسان أنّ الطول (القدرة)[٥] وهي المهر، وجاء في مختار الصحاح أن "الطول" تعني المِنَّة[٦]، وهي المهر أيضاً لأن الرجل يظهر به منته على زوجته.

---

[١] القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٩٩/٥.

[٢] نفسه: ٩٩/٥.

[٣] نفسه: ٩٩/٥.

[٤] نفسه: ١٠٠/٥

[٥] لسان العرب: مادة (طول).

[٦] مختار الصحاح: مادة (طول)، ص ١٦٨، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٢.

- من جهة الدلالة: فإن وجه المفعول به يقيد الحكم الفقهي بما يتعلق بالزواج من الأمة، فقد أجمع جمهور الفقهاء[1] على أن الزواج من أمة لا يجوز إلا لغير المتزوج مع وجود شرطين: الأول: عدم القدرة على مهر الحرة، والثاني إذا خاف على نفسه العنت، ولا يجوز له ذلك بوجود أحد الشرطين وانعدام الآخر، مع كونها مسلمة لا غير.
- أيد القرطبي هذا الوجه بقوة قائلاً: "والصحيح أنه لا يجوز للحر المسلم أن ينكح أمة غير مسلمة بحال، ولا له أن يتزوج بالأمة المسلمة إلا بالشرطين المنصوص عليهما كما بينا، والعنت الزنا، فإنْ عَدِمَ الطول، ولم يخش العنت لم يجز له نكاح الأمة، وكذلك إن وجد الطول وخشي العنت(٢)، وظاهر الآية يدل على قول القرطبي آنف الذكر.

- الحال:

يؤثر الحال في تقييد الدلالة وقرينة ذلك النظر في السياق العام للنص وفقاً للعرف والعقل من ذلك قوله تعالى ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[3].

الشاهد إعراب قوله تعالى (غيرَ باغٍ). فقد أُعربت (غير) على وجهين:

الأول: أنها حال للمضطر، أي حال للضمير المستتر في قوله (اضطّر). ذهب إلى ذلك الفرّاء[4]، والنحاس[5]، والعكبري[6]، والشوكاني[7]، والفخر الرازي[8]، وأجازه القرطبي[9]، والسمّين الحلبي[10].

---

(١) ابن العربي: أحكام القرآن: ١/٤١٣، القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٥/٩٩، الزمخشري: الكشاف: ١/٤٨٩.

(٢) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٥/١٠٠.

(٣) البقرة: (١٧٣).

(٤) معاني القرآن: ١/٨١.

(٥) إعراب القرآن: ١/١١٦.

(٦) التبيان: ٤٧.

(٧) فتح القدير: ١/١٩٦.

(٨) مفاتيح الغيب: ٥/١٧٣.

(٩) الجامع لأحكام القرآن: ١/١٥٤.

(١٠) الدر المصون: ١/٤٤٣.

والتقدير: "فمن اضطر لا باغياً ولا عادياً فهو له حلال"[1]. وهذا يحمل دلالة أنّ من بغى أو عدا فقد وقع في الحرام[2] وإن كان مضطراً وذكر السمين الحلبي وجهاً آخر في صاحب الحال، نسبه إلى الفخر الرازي، وصاحب الحال هو "فاعل فعل محذوف مقدّر بعد قوله (اضطر)، والتقدير: "فمن اضطر فأكل غير باغ"، وبهذا أصبح الحال قيداً في الأكل لا في الاضطرار"[3]. والمعنى وفقاً لهذا أن الإثم لا يقع على أكل الميتة لم يبغ أو يعد على أحد، وعليه فإنّ الحكم جواز أكل الميتة في حال عدم البغي أو العدو، وهذا مخالف لجمهور الفقهاء في حكم أكل الميتة. وقد ردّ أبو حيّان ما ذهب إليه الرازي[4]. فالصواب أن صاحب الحال هو الضمير المستتر في (اضطر)؛ لأنّ الحال للمضطر لا للأكل،وفي كلا التقديرين فإن الحال يفيد تقييد الدلالة.

الثاني: أنّ (غير) تعرب استثناء، ذهب إلى ذلك ابن العربي، يقول: "هذا الضرر يلحق إما بإكراه من ظالم، أو بجور في مخمصة"[5]. ثمّ يقول: "فإنّ التحريم يرتفع عن ذلك بحكم الاستثناء، ويكون مباحاً"[6].

ودلالة الاستثناء على حكم أكل الميتة، أنه يجيز الأكل للمضطر ويستثني منه من بغى أو عدا، فالباغي والمعتدي يقع في الحرام إن أكل الميتة مضطراً. ولكن ألا يُمكن لنا أن نفهم من هذا التوجيه أن المضطرّ إذا بغى وعدا يمكن أن يُعاقب بجنس فعله فلا يحرم عليه ما كان ممنوعاً وهو مضطر بصرف النظر عن سلوكه في حال اضطراره استناداً إلى قاعدة: الضرورات تبيح المحظورات، فالاستثناء يعاقب المضطر إذا بغى وعدا بتحريم أكل الميتة،وفي هذا إطلاق لدلالة الحكم الفقهي،في حين أنّ الحال يوجّه المضطر ويؤدّبه دون أن يحرّم عليه الميتة انسجاماً مع تقييد الدلالة في الحكم الفقهي.

وقد أجاز القرطبي وجه الاستثناء مع أخذه يوجه الحال، وقال: "إذا رأيت (غيْر) يصلح في موضعها (في) فهي حال، وإذا صلح موضعها (إلا) فهي استثناء"[7]، وإذا أخذنا الشق الأول من هذه

---

(1) الفراء: معاني القرآن: ٨١/١؛ الفخر الرازي: مفاتيح الغيب: ١٧٣/٥.

(2) أفاض المفسرون في بيان دلالتي البغي والعدو. وخلاصة رأيهم في ذلك: أن البغي في تجاوز كمية الطعام إلى حدّ الشبع، والعدو في التجاوز على حقوق الآخرين بالقتل أو السلب وما شاكله.

(3) السمّين الحلبي: الدر المصون: ٤٤٣/١.

(4) أبو حيان: البحر المحيط: ٤٩٠/١؛ الدر المصون: ٤٤٣/١.

(5) ابن العربي: أحكام القرآن: ٦٦/١.

(6) نفسه: ٦٦/١.

(7) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١٥٤/١.

العبارة لا يمكن لنا تطبيقه كقاعدة، فلو وضعنا (في) مكان غير يصبح التقدير: "فمن اضطر في بغي وعدو" وكأن الآية تجيز البغي والعدو، وهذا غير صحيح. وبعد التحقق تبيّن لنا أنّ ما ورد بين القوسين (في) عند القرطبي ورد خطأ بسبب سهو أو تصحيف، والصواب "إذا رأيت (غير) يصلح في موضعها (لا) فهي حال. ويؤكد رأينا هذا ما ذكره الفرّاء من أنّ (غير) ههنا لا تصلح أن تكون بمعنى الاستثناء؛ لأن غير ههنا بمعنى النفي، ولذلك عطف عليها (لا) لأنها في معنى (لا)، وهي ههنا حال للمضطر، كأنك قلت: فمن اضطر لا باغياً ولا عادياً فهو له حلال[1].

وخلاصة القول في هذه المسألة أن الرأي الراجح في إعراب (غير) أنها حال للضمير المستتر في (اضطر)، لما يحقق دلالة الإعراب على حكم أكل الميتة للمضطر فقط، وبقيد عدم البغي وعدم الاعتداء. فأكل الميتة للمضطر جائز إذا لم يبغِ أو يعدُ، وعدم البغي والعدو هما قيدان على جواز ذلك، وتقييد الدلالة هنا تولّد عن وجه الحال في إعراب (غير).

- النعت:

اتفق الأصوليون على أن النعت من الأدلة على تقييد الدلالة وقد يقع النعت في الألفاظ والجمل، أما ما يقع منه في الجمل ويؤدي إلى تقييد الدلالة فمثاله قوله تعالى ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ﴾[2].

تعرض هذه الآية لحكم كتابة الدَّين[3] والاستشهاد[4] عليه، والشاهد في الآية قوله تعالى (ممن ترضون)، فقد اختلف النحاة والفقهاء في موضع هذه الجملة من الإعراب، فجاء في ذلك ثلاثة أقوال:

---

(1) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ١/١٥٤.

(2) البقرة: ٢٨٢.

(3) اختلف الفقهاء في حكم كتابة الدّين فذهب بعضهم إلى أنه واجب لوجود فعل الأمر (فاكتبوه)، وذهب الجمهور إلى أن الأمر في الآية يفيد الندب لا الوجوب (ينظر: الزمخشري: الكشاف: ١/٣٢٠، الفراء: معاني القرآن: ١/١٣٨، القرطبي: الجامع: ٣/٢٥٩، ابن العربي: الأحكام: ١/٢٦٨).

(4) اختلف الفقهاء أيضاً في حكم الإشهاد على الدين، فقال بعضهم بالوجوب؛ لأن الكتابة من غير شهود لا تكون حجة (القرطبي: الجامع: ٣/٢٥٨) وقال بعضهم مباح (ندب) (ابن العربي: الأحكام: ١/٢٧١).

الأول: أنها في محل رفع نعت لرجل وامرأتين[١]، والتقدير "فرجل وامرأتان مرضيون[٢]" حيث اشترطت الآية الرضا ومعرفة العدالة في الشهود[٣]، ودلالة الآية محمولة على التقييد[٤]، لأنها قصرت الشهادة على الرضا خاصة، لما لها من أهمية في إثبات الحكم أو إبطاله، واستناداً لهذا الوجه فإن الرضا ومعرفة العدالة اقترنا بـ (رجل وامرأتان) ولم يقترنا بـ(شهيدين) أو (رَجُلين) السابق ذكرهما في الآية نفسها، وكأن دخول (امرأتان) على الرجل يتطلب وجود شرط العدالة والرضا عنهما، والتحقق من مدى صلاحيتهما للشهادة.

ودلالة ذلك على الحكم الفقهي قبول شهادة المرأتين إذا كان مرضياً عنهما مع وجود الرجل الثاني، وهو مذهب جمهور الفقهاء، فقد قال الجمهور بجواز شهادة المرأتين مع وجود الرَّجلين وقصروا ذلك على الأموال خاصة لأن الله كثّر أسباب توثيقها لكثرة جهات تحصيلها[٥].

فإذا كانت هذه الجملة في محل رفع نعت لـ(رجل وامرأتان) فإن الحكم يقتضي تقييد الدلالة لأن شهادة المرأتين تتطلب خصوصية الرضا ومعرفة العدالة ويؤكد ذلك قوله تعالى: ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَىٰ﴾ ولم يكن هذا القيد موجوداً مع (الرجلين)؛ لأن الضلال والنسيان ليس من خصائص الرجال.

الثاني: أنها في محل نصب نعت لـ(شهيدين). ذهب إلى ذلك أبو حيان الأندلسي[٦]، وضعّفه العكبري بسبب الفصل الواقع بين الصفة والموصوف[٧]. والتقدير (واستشهدوا شهيدين مرضيين، وأثر ذلك في الدلالة على الحكم أن اشتراط الرضا عن الشهود وتوخي العدالة فيهم ليس مقصوراً على النساء باعتبارهنّ بديلاً عن الرجل الثاني إنما في الرجال أيضاً في حال يكون الشهيدان رجلين. وقد ذهب الفقهاء مذاهب كثيرة في ذكر أوصاف الشهيدين المرضيين فذكر الزمخشري "الحرية والإيمان والبلوغ"[٨].

---

(١) العكبري: التبيان: ٧٠، السمين الحلبي: الدر المصون: ٦٧٥/١.

(٢) العكبري: التبيان: ٧٠.

(٣) الزمخشري: الكشاف: ٣٢١/١.

(٤) ابن العربي: أحكام القرآن: ٢٧٤/١.

(٥) القرطبي: الجامع: ٢٦٤/٣-٢٦٥.

(٦) أبو حيان: البحر المحيط: ٣٤٧/٢.

(٧) العكبري: التبيان: ٧٠.

(٨) الزمخشري: الكشاف: ٣٢١/١.

وقال ابن العربي: "لا تقبل شهادة ولد لأبيه ولا أب لولده"[1] وقال مالك: "ولا كل ذي نسب أو سبب يُغضي إلى وَصْلِه تقع بها التهمة كالصداقة والملاطفة والقرابة الثابتة"[2].

وقال القرطبي: "الآية نص في رفض الكفار والصبيان والنساء"[3]. وقد منع أحمد بن حنبل ومالك "شهادة البدوي على القروي"[4]؛ لأنه يجهل ظروف معيشته.

فإعراب الجملة "ممن ترضون" على أنها نعت منصوب لـ (شهيدين) لا يُميِّز قبول شهادة المرأتين مع وجود الرجل الثاني وهو مذهب المالكية، ورد عليهم ابن العربي وهو مالكي بقوله "لو أراد ربنا ذلك لقال: فإن لم يوجد رجلان فرجل: فأما وقد قال: فإن لم يكونا فهذا قول يتناول حالة الوجود والعدم، والله أعلم"[5].

الثالث: أنها بدل من قوله تعالى: ﴿مِن رِّجَالِكُمْ﴾، بتكرير العامل، والتقدير: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِمَّن تَرْضَوْنَ﴾، وقد أجاز ذلك العكبري[6]، واحتج عليه السمين الحلبي بقوله: "ولم يذكر أبو البقاء تضعيفه، وكان ينبغي أن يُضعِّفه بما ضَعَّف وجه الصفة وهو للفصل بينهما"[7]. أي بسبب الفصل بين البدل والمبدل منه.

وضعف هذا الوجه أبو حيان الأندلسي؛ لأن البدل – كما يرى- يؤذن أيضاً بالاختصاص بالشهيدين الرجلين، فيعرى عنه رجل وامرأتان"[8]. أي أن وجه البدل برأيه لا يجيز شهادة المرأتين مع وجود الرجل الثاني، وهذا مخالف لرأي الجمهور.

والراجح فيما يظهر ما ذهب إليه الجمهور من أن جملة ﴿مِمَّن تَرْضَوْنَ﴾ في محل رفع نعت لـ (رجل وامرأتين)، وهو الرأي الأول، وذلك يجيز شهادة المرأتين مع وجود الرجل الثاني ولكن بقيد الرضا،وهذا القيد تحقق بالأخذ بوجه النعت، فالنعت هنا يفيد تقييد الدلالة الفقهية بما يتعلق بحكم

---

(1) أحكام القرآن: ٢٧٥/١.

(2) نفسه: ٢٧٥/١.

(3) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٢٦٣/٣.

(4) ابن العربي: أحكام القرآن: ٢٧٢/١.

(5) نفسه: ٢٧٣/١.

(6) العكبري: التبيان: ٧٠.

(7) السمين الحلبي: الدر المصون: ٦٧٦/١.

(8) أبو حيان: البحر المحيط: ٣٤٧/٢.

شهادة المرأة لقوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُونَا﴾ ولم يقل: "فإن لم يوجدا"[1] فالأول (يكونا) تدل على وجود الرجلين وجواز الأخذ بشهادة المرأتين؟ أما لو قال (يوجدا) فالأصل أن نبحث عن رجلين فإذا عدمنا الرجل الثاني جاز الأخذ بشهادة امرأتين كبديل عنه، وليس هذا مراد الآية.

وقد بيّنت الآية الحكمة من كونهما امرأتين ليس واحدة ذلك بأن المرأة بطبعها أضعف من الرجل فقد تتعرض للضلال أو النسيان فتذكّر أحداهما الأخرى.

وقد أجاز الجمهور شهادة المرأة في الأموال دون غيرها لكثرة متعلقاتها من إنفاق وتجارة وتوثيق وجهات تحصيل وعموم البلوى بها[2] وغير ذلك.

بعد الانتهاء من الفصل الثالث، اجتهد الباحث في تصميم جدول توضيحي يبين أثر تعدد الإمكانات الإعرابية في دلالة آيات الأحكام هذا الجدول يوضّح أسس الأصوليين في التأويل الدلالي كما يبين طبيعة ترجيح الإمكان الإعرابي الذي اعتمدو عليه.

---

(1) ابن العربي: أحكام القرآن: ٢٧٣/١.

(2) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: ٢٦٤/٣.

الشاهد			أسس التأويل والوصول إلى الدلالة					طبيعة ترجيح الإمكان الإعرابي									
								من داخل النص				من خارج النص					
الباب النحوي	القرينة النحوية	الآية	دلالة القرينة	تركيب الجملة/ السياق	القراءات	الدلالة اللغوية	المنطق العقلي	نحوي	لغوي	قراءات	ظاهر النص	قرآن	حديث	كلام العرب	أسباب النزول	شرعي	إجماع العلماء
تعميم الدلالة:																	
الشرط	معنوية (معنى الشرط)	المائدة ٣٨	الابتداء بمعنى الشرط	تقدير محذوف/ فيما يتلى عليكم/ في الفرائض	السارقَ- السارقُ	دلالة السارق	–	×	×	×	–	×	–	نثر	–	الردع الاستطاعة	فقهاء
الأسماء الموصولة	مَن	آل عمران ٩٧	بدل بعض من كل	تقدير محذوف/ أعني	–	دلالة الاستطاعة	الوجوب على المستطيع	×	×	–	×	×	–	المأثور عن السلف	–	×	فقهاء
النكرة في سياق النفي	الضمير/ تجدوا	النساء ٤٣	تحديد الرابط (عودة الضمير)	تقدير نحوي	–	دلالة المرفق	الوجود الحكمي	×	–	–	×	×	×	–	–	×	فقهاء
الجمع المعرّف بالإضافة [حروف المعاني]	إلى	المائدة ٦	انتهاء الغاية	–	–	دلالة المرفق	المرفق جزء من اليد	×	×	–	×	×	×	–	–	×	–
	الباء	المائدة ٦	الإلصاق	تقدير نحوي/ مفعول به	–	دلالة المسح	قياس على غسل الوجه	×	×	–	–	×	–	نثر	–	قياس	نحاة

الشاهد			أسس التأويل والوصول إلى الدلالة					طبيعة ترجيح الإمكان الإعرابي									
								من داخل النص				من خارج النص					
الباب النحوي	القرينة النحوية	الآية	دلالة القرينة	تركيب الجملة/ السياق	القراءات	الدلالة اللغوية	المنطق العقلي	نحوي	لغوي	قراءات	ظاهر النص	قرآن	حديث	كلام العرب	أسباب النزول	شرعي	إجماع العلماء
تخصيص الدلالة:																	
الشرط:	إنْ	البقرة ٦	الابتداء	تقدير محذوف/ استجارك	–	–	–	×	–	–	–	×	–	شعر / نثر	–	–	–
	إنْ	البقرة ١٨٠	جواب الشرط	تقدير محذوف/ فالوصية	–	دلالة خيراً: مالاً	–	×	×	–	–	–	–	–	–	حكم الوصية	نحاة
	يتربصن	البقرة ٢٣٤	ما فيه معنى الشرط	تقدير مبتدأ/ بعدهم	–	–	–	×	–	–	–	–	–	–	–	–	–
الاستثناء:	إلا	النور ٤+٥	الاستثناء من الجمل	–	–	–	تداخل الجملتين بالعطف	×	–	–	–	×	–	–	–	×	–
	إلا	النحل ١٠٦	المستثنى منه	تقدير المستثنى منه	–	دلالة الكفر دلالة الإكراه	–	×	×	–	–	–	–	–	–	–	–
	إلا	النساء ٢٩	تكون/ فعل تام	تقدير محذوف، الأموال / المعاملة	تجارة، تجارة	–	التجارة ليست من جنس الأموال	×	–	×	–	×	–	شعر	–	×	فقهاء ونحاة
أسلوب المدح:	الصابرين	البقرة ١٧٧	النصب على المدح قبل تمام الكلام	–	الصابرون	–	بيان أهمية الصابرين	×	–	×	–	×	–	شعر	–	×	نحاة
	المقيمين الصلاة	النساء ١٦٢	النصب على المدح	تقدير مضاف/ قبل	المقيمون	دلالة المقيمين	بيان فضل الصلاة	×	×	×	–	×	–	–	–	×	نحاة
حروف المعاني	الواو	آل عمران ٧	الاستئناف	–	–	دلالة (تأويل)	العلماء ورثة الأنبياء	×	×	–	–	–	–	المأثور عن السلف	–	×	فقهاء
	الواو	النساء ١	العطف / منصوب	تقدير محذوف/ وبالأرحام	والأرحام والإرحام	–	–	×	–	×	–	–	–	–	–	×	مخالفة الجمهور
	الواو	البقرة ٢١٧	العطف/ مجرور	تقدير محذوف/ يصدونكم عن المسجد	–	–	المسجد لا يكفر به	×	–	–	–	×	–	–	–	×	–
الإضافة	مضاف إليه	البقرة ١٧٦	تحريم الأكل	تقدير مضاف/ أكل	حرم، حرم	–	لا يحرم من الميتة إلا أكلها	×	×	×	×	×	×	شعر	–	قياس	–

الشاهد			أسس التأويل والوصول إلى الدلالة					طبيعة ترجيح الإمكان الإعرابي									
								من داخل النص				من خارج النص					
الباب النحوي	القرينة النحوية	الآية	دلالة القرينة	تركيب الجملة/ السياق	القراءات	الدلالة اللغوية	المنطق العقلي	نحوي	لغوي	قراءات	ظاهر النص	قرآن	حديث	كلام العرب	أسباب النزول	شرعي	إجماع العلماء
الحال	الألفاظ	النساء ١٢	حال من الضمير/ يورث	تقدير مضاف/ ذا كلالة	يورَث- يورِث	دلالة كلالة	–	×	×	×	–	–	–	المأثور عن السلف	–	–	نحاة فقهاء
	الجمل	البقرة ١٨٧	حال من الضمير/ تباشرون	–	–	–	المسجد لا يباشر به في غير الاعتكاف	×	–	–	×	–	–	المأثور عن السلف	–	–	–
	الجمل	البقرة ١٠٢	حال من الشياطين	تماسك التركيب	لكنْ- لكنَّ	–	–	×	–	×	×	–	–	–	–	تحريم السحر	–
النعت	اللاتي	النساء ٢٣	نعت لنسائكم	–	–	–	يحرم الزواج من الأم بمجرد العقد على ابنتها	×	–	×	×	×	×	–	–	×	نحاة وفقهاء
البدل	كثير	المائدة ٧١	فاعل	–	–	دلالة واو الجماعة	اجتماع الواو مع الفاعل يفيد التكثير	×	×	–	–	×	–	نثر	×	قياس	نحاة
إطلاق الدلالة:																	
الاستثناء	إلا	المائدة/ ٣	الاستثناء من الجميع	تقدير محذوف/ ما أدركتم فيه حياة	–	–	الميتة والدم ولحم الخنزير لا تقبل ذكاة	×	–	–	×	×	–	شعر/ المأثور عن السلف	–	×	النحاة والفقهاء
الشرط	إنْ	النساء/ ٣	جواب الشرط	تقدير محذوف: إن خفتم الجور في اليتامى	–	دلالة (مثنى وثلاث ورباع)	–	×	×	–	×	–	–	المأثور عن السلف	×	–	–
العطف	الواو	المائدة/ ٦	عطف على منصوب	تقديم وتأخير	وأرجلِكم	–	طهارة الرجلين	×	–	×	×	–	–	نثر / وقياس	–	×	الفقهاء

الشاهد			أسس التأويل والوصول إلى الدلالة					طبيعة ترجيح الإمكان الإعرابي									
								من داخل النص				من خارج النص					
الباب النحوي	القرينة النحوية	الآية	دلالة القرينة	تركيب الجملة/ السياق	القراءات	الدلالة اللغوية	المنطق العقلي	نحوي	لغوي	قراءات	ظاهر النص	قرآن	حديث	كلام العرب	أسباب النزول	شرعي	إجماع العلماء
تقييد الدلالة:																	
الشرط	مَن	النساء ٢٥	اسم الشرط	تقدير جواب الشرط	–	دلالة غني	–	×	–	–	–	–	–	–	–	×	فقهاء ونحاة
	جملة إنكم	الأنعام ١٢١	جواب الشرط	تقدير محذوف/ الفاء	–	–	لا يجوز حذف الفاء في الجملة الاسمية	×	–	–	–	×	×	شعر	–	×	نحاة
حروف المعاني	حتى	البقرة ٢٢٢	انتهاء الغاية	–	يطْهُرنَ- يطَّهَّرنَ	دلالة الطُهر	الطُهر يقتضي الغسل	×	×	×	–	–	–	–	–	×	–
	الواو	النساء ٣	عطف/ تخيير	–	–	دلالة مثنى وثلاث	ظاهر النص	×	×	–	×	–	×	–	–	×	–
	الواو	المنافقون ١٠	عطف / على التوهم	تقدير محذوف	–	–	–	×	–	–	–	–	–	–	–	×	–
	الواو	البقرة ١٩٦	عطف/ الجمع	–	العمرةَ- العمرةُ	دلالة (أتموا)	اقتران العمرة بالحج	×	×	×	–	×	–	المأثور شعر	–	×	–
	الواو	الأنعام ١٢١	الاستئناف	الرابط النحوي/ الضمير	–	–	الذي لم يذكر عليه اسم الله حرام	×	–	–	×	–	–	–	–	×	فقهاء
	أو	البقرة ٢٣٦	عطف/ تفصيل/ جمع	تقدير محذوف على التوهم	–	–	يقتضيه المنطق	×	–	–	×	×	×	–	×	×	–
الظروف / ظرف زمان	الشهر	البقرة ١٨٥	الصيام للمقيم	تقدير محذوف/ المصر	–	دلالة شَهِدَ	–	×	×	–	–	×	×	–	–	–	–
	أنى	البقرة ٢٢٣	متى وكيف/ الهيئة	تقدير جواب شرط	–	دلالة أنّى	الزوجة تؤتى في موضع الولد	×	×	–	×	×	×	–	×	×	نحاة فقهاء

الشاهد			أسس التأويل والوصول إلى الدلالة					طبيعة ترجيح الإمكان الإعرابي									
								من داخل النص				من خارج النص					
الباب النحوي	القرينة النحوية	الآية	دلالة القرينة	تركيب الجملة/ السياق	القراءات	الدلالة اللغوية	المنطق العقلي	نحوي	لغوي	قراءات	ظاهر النص	قرآن	حديث	كلام العرب	أسباب النزول	شرعي	إجماع العلماء
الاسم الموصول	الذي	البقرة ٢٣٧	تحديد الرابط	تقدير الرابط/ الاسم الموصول	–	دلالة يعفو	الرجل حق العفو في نصف المهر	×	×	–	×	×	×	–	–	×	فقهاء
العدد والمعدود	عشراً	البقرة ٢٣٤	التذكير والتأنيث	تقدير محذوف/ مُدد ليال	أربعة أشهر وعشر ليال	الليلة تتضمن اليوم	الليلة تسبق اليوم	×	×	×	–	×	–	شعر المأثور	–	×	–
المفعول به	تقاة	آل عمران ٢٨	جواز العمل بالتقية	تقدير محذوف، أمراً	–	دلالة تتقوا	–	×	×	–	–	–	–	–	×	×	–
	طولاً	النساء ٢٥	جواز نكاح الأمَة	تقدير محذوف/ قدرةً	–	دلالة الطول	–	×	×	–	–	–	–	–	–	×	–
الحال	غير	البقرة ١٧٣	حال المضطر	منطق النص	–	–	–	×	–	–	–	–	–	–	–	×	–
النعت	جملة، ممن ترضون	البقرة ٢٨٢	جواز شهادة المرأة	تقدير محذوف/ مرضيان	–	–	المرأة معرّضة للنسيان	×	–	–	×	–	–	–	–	×	فقهاء

الخاتمة

بعد الاطّلاع على دراسات الأصوليين والتعرّف إلى منهجهم في استنباط الدلالة، وبعد مناقشة آرائهم في تعدّد الإمكانات الإعرابية وأثر ذلك في توجيه الدلالة وبخاصة ما يتعلق منها بالأحكام الفقهية توصلت الدراسة إلى جملة من النتائج أهمها:

- أنّ النحو العربي يرتبط بلغة القرآن بروابط متينة، فالنصّ القرآني يمثّل أهم الأسس والشواهد التي ساهمت في ولادة القاعدة النحوية، فالقرآن أصلٌ من أصول التقعيد النحوي، كما أنّ القاعدة النحوية قامت في الأساس لخدمة النصّ القرآني وقد نجم عن هذا التآلف ما يُسمى بـ (النحو القرآني) وهو النحو الذي يرى في القرآن الكريم مصدراً أساساً للتعقيد النحوي.
- للنحو – وبخاصة الإعراب – الأثر الأكبر في تحديد الدلالة، وهذا ما جعل الأصوليين والمفسرين يعتمدون النحو والإعراب أساساً في توجيه دلالات القرآن. فلا يمكننا فهم المراد من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾[1] إلا بالإعراب. لذا جعل الفقهاء والأصوليون الإحاطة بعلم النحو شرطاً من شروط المفسّر والفقيه.
- إن تعدّد الإمكانات الإعرابية يمثّل مصدراً مهمّاً من مصادر الدلالة وبخاصة ما جاء في دراسات الأصوليين والفقهاء والمفسّرين حيث اعتمدوا جميعهم على تعدّد الإمكانات في توجيه دلالات الأحكام الفقهية. فتغيّر الوجه الإعرابي يؤدي بالضرورة إلى تغيّر دلالة الكلمة المُعربة. وقد أقرّ النحاة أثر الإعراب في توجيه الدلالة من أمثال سيبويه وابن فارس وابن جني، وأيّدهم الجرجاني من البلاغيين.
- أنّ الإعراب نشأ مع نشأة علم الأصول تنظيراً وتقعيداً، ودعا إلى ذلك أسباب من أبرزها اللحن مما ولّد الرغبة في الحفاظ على لغة القرآن.
- إن الحركة الإعرابية المسبوقة بالعامل النحوي لها الأثر الكبير في إيضاح الدلالات وهذا ما جعل العلاقة قوية بين الإعراب وعلماء الأصول والفقه والتفسير.

---

[1] فاطر: ٢٨.

- تميّز الأصوليون بمنهجهم المتماسك الدقيق الذي مكّنهم من الإحاطة بمفردات النصّ وجزئياته فكانت دراساتهم لدلالات الألفاظ عميقة، وجاءت خلاصتهم دقيقة منضبطة أكثر من غيرهم ممن اهتم في هذا المجال كالنحاة والمفسرين.
- تأثر النحاةُ بالأصوليين في المنهج والطريقة، فالقياس والسماع والاستشهاد هي في الأصل من الأدوات التي اعتمد عليها الأصوليون لإقامة الحجّة والدليل، ثم جاء النحاة وأخذوا بما توصل إليه الأصوليون في هذا المجال وطبقوه في تقعيدهم النحو.
- توسع الأصوليون في بحث دلالة الحكم الشرعي مما أعانهم على حلّ بعض الإشكالات الدلالية وبخاصة عند وجود تعارض في ظاهر النص، فمنهجهم يقوم على السعي لمعرفة مقصد الشارع من الحكم وصولاً إلى تحديد المعنى المراد بدقة.
- ثمّة فرق بين الأصولي والفقيه، فالأصولي يبحث في الأحكام الشرعية من ناحية التقعيد، ويهدف إلى استنتاج الأحكام العامّة ودلالتها على الأحكام الشرعية بصورة إجمالية. أما الفقيه فينظر في هذه الأحكام من ناحية تطبيق تلك القواعد والأحكام على جزئيات المسائل، فالأصولي يمثل الجانب التنظيري أما الفقيه فيمثل الجانب التطبيقي، وعليه فالأصولي سابق للفقيه. ويمكن القول بأنّ كلّ أصولي فقيه وليس كلّ فقيه أصوليّاً.
- يقوم منهج الأصوليين في استنتاجهم لدلالات الألفاظ على العقل ويعتمد "تحكيم المنطق في تحليل الموضوعات والاستدلال عليها"[1] لذا وجدناهم توصلوا إلى النتائج التي توصل إليها الدرس اللغوي الحديث.
- لمّا كان منهج الأصوليين متصفاً بطابعه العقلي وجدناهم أغفلوا الاستقراء، فكان النحاة أكثر استقراءً من الأصوليين في حين أن الأصوليين اعتمدوا البرهان أكثر من النحاة، وهذا ما دعا الفخر الرازي إلى انتقادهم – الأصوليين –، يقول: "وكان من الواجب عليهم أن يبحثوا عن أحوال (رواة) اللغات والنحو وأن يفحصوا في جرحهم وتعديلهم كما فعلوا ذلك في رواة الأخبار، لكنهم تركوا ذلك بالكلية مع شدّة الحاجة إليه فإنّ اللغة والنحو يجريان مجرى الأصل للاستدلال بالنصوص"[2].

---

(١) مصطفى جمال الدين: البحث النحوي عند الأصوليين: ٣٠٠.

(٢) المحصول في علم الأصول: نقلاً عن المزهر للسيوطي: ١/١١٨.

- عُني الأصوليون بالمعاني أكثر من عنايتهم بالألفاظ والأساليب، وغايتهم من ذلك الوصول إلى دلالات الأحكام الشرعية بصورة دقيقة. من هنا كانت عناية الأصوليين بالدلالة النحوية سابقة لعناية النحاة بها.
- أدرك الأصوليون أهمية السياق – المقالي والمقامي – في تحديد الدلالة واهتموا بالقرائن المصاحبة للسياق وأثرها في التوصل إلى الدلالة، كما عنوا بالتطوّر الدلالي للألفاظ والعلاقات النحوية التي تربط الألفاظ داخل التركيب.
- استمّر الخلاف بين الأصوليين والفقهاء في توجيه دلالات النصوص الشرعية التي يدلّ ظاهرها على أكثر من رأي، واعتمدّ كلّ منهم في إثبات رأيه على مسائل النحو والإعراب، ونظروا في العلاقات النحوية التي تضبط النصوص الشرعية.
- إنّ الدلالة النحوية عند الأصوليين دلالة "تصورية لا تصديقية"[1] لأنها من الدلالات الوضعية.
- يختلف الأصوليون مع النحاة في المنهج والهدف، لذا كانت حصيلة دراسة الأصوليين ما يسمى (نحو الدلالة) أما حصيلة دراسة النحويين فكانت ما يُسمى (نحو الإعراب) ومن هنا كانت عناية الأصوليين بالجملة أكثر من عناية النحاة بها.
- قد تتعدّد احتمالات دلالة النصّ الشرعي بتعدّد الإمكانات الإعرابية لذلك النصّ.
- استند الأصوليون في الوصول إلى دلالات الأحكام على قرائن نحوية نجدها تكثر في تخصيص الدلالة وتقييدها وتقلّ في تعميم الدلالة وإطلاقها، أما في تعميم الدلالة فنجدهم يعتمدون على قرائن تسمى (أدلة التعميم)، وهي الشرط، وبعض الأسماء الموصولة، والنكرة في سياق النفي، والجمع المعرّف بالإضافة، والغاية. وفي الإطلاق يعتمدون على الشرط والاستثناء والعطف. أما تخصيص الدلالة، فنجد القرائن النحوية (أدلة التخصيص) تتسع أكثر مما هي عليه في التعميم؛ فبالإضافة للشرط نجدهم يعتمدون على الاستثناء، والمدح، وبعض حروف المعاني كالواو، والإضافة، والحال، والنعت، والبدل، وهذه القرائن النحوية جميعها تدل على التخصيص عند الأصوليين. وكذلك في التقييد حيث يعتمدون على الشرط والغاية وبعض حروف المعاني والعطف والحال وبعض الظروف والعدد والنعت وبعض الأسماء الموصولة.

---

[1] مصطفى جمال الدين: البحث النحوي: ٢٨٥.

- ومما يلاحظ على هذه القرائن أنّ الشرط يشترك مع هذه العناصر جميعها والسياق هو الذي يحدد دلالته، أما الاستثناء فنجده مشتركاً بين الإطلاق والتخصيص ولا غرابة في ذلك لأنّ الإطلاق جزء من التخصيص. ونلاحظ أنّ الغاية مشتركة بين التعميم والتقييد ويتبين دلالة ذلك بالسياق.
- اعتمد الأصوليون على أسس عدّة من أسس التأويل لتعزيز الإمكان الإعرابي الذي يذهبون إليه من هذه الأسس تركيب الجملة، والدلالة اللغوية، والعقل والمنطق. أما تركيب الجملة فغالباً ما نجدهم يقدّرون محذوفاً ونجدهم في بعض المواطن يعتمدون على التقديم والتأخير أو تحديد الرابط النحوي أو من خلال النظر في تماسك النص وترابطه. أما القراءات القرآنية فقد أكثر الأصوليون من الاعتماد عليها كأساس في التأويل في مجال تخصيص الدلالة.
- لاحظت الدراسة أنّ الأصوليين ألفوا نمطين من أنماط ترجيح الإمكان الإعرابي، الأول: من داخل النص والثاني من خارج النص.

أما طبيعة الترجيح التي تعتمد على النصّ فتقوم على الدليل النحوي وهو متوافر في جميع الحالات التي عرضوا لها، أو الدليل اللغوي أو القراءات وهما أقل شيوعاً من الدليل النحوي ونجدهم أحياناً يعتمدون على ظاهر النص وما يتصل به من حال أو سياق.

وإذا نظرنا إلى طبيعة الترجيح من خارج النصّ نجدهم يعتمدون على آيات من القرآن الكريم وهو الغالب، أو ما توافر لديهم من أحاديث نبوية، أو من كلام العرب (شعراً ونثراً) وهو قليل، ونجدهم في كثير من الأحيان يعتمدون على طبيعة الحكم الشرعي وملاءمته للدلالة الفقهية، وهناك من يلجأ إلى إجماع العلماء فقهاء ونحاة.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.

المصادر والمراجع العربية:

- الآلوسي: (شهاب الدين محمود، ت:١٢٧٠هـ): **روح المعاني**: دار الفكر، بيروت، ١٩٧٨.
- الآمدي (علي بن محمد): **الإحكام في أصول الأحكام**، ت (٦٣١)، مؤسسة الحلبي، القاهرة.
- الأنصاري أحمد: الدفاع عن القرآن الكريم ضد النحويين والمستشرقين، دار المعارف، مصر، ١٩٧٣.
- ابن أبي طالب مكي (أبو محمد القيسي، ت: ٤٣٧هـ): **مشكل إعراب القرآن**: تحقيق: حاتم الضامن، ط٢/ مؤسسة الرسالة – بيروت، ١٩٨٤.
- الأنصاري عبد العلي: **فواتح الرحموت، بهامش المستصفى للغزالي**، تحقيق: إبراهيم رمضان، دار الأرقم، بيروت.
- أنيس إبراهيم: **دلالة الألفاظ**، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط١، ١٩٩٧.
  - **من أسرار اللغة**، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط٦، ١٩٧٨.
- الأستراباذي (محمد بن الحسن رضي الدين): **شرح شافية ابن الحاجب**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد وآخرين.
- الأسنوي، (أبو محمد جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن، ت: ٧٧٢هـ): **الكوكب الدري**: تحقيق: محمد حسن عواد، دار عمّار – الأردن – ط١/ ١٩٨٥. وحقق هذا الكتاب عبد الرزاق السعدي، استكمالاً لمتطلبات الماجستير في جامعة الأزهر، عام ١٩٧٩.
- الأشموني، (علي بن محمد ت: ٩٢٩هـ): **شرح الأشموني**: ط٣، تحقيق: محمد محيي الدين، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٠.
- الأفغاني سعيد: **في أصول النحو**، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٩٨٧.
- الأنباري: (أبو البركات، عبد الرحمن، ت: ٥٧٧هـ):
  - **البيان في غريب إعراب القرآن**: تحقيق: طه عبد الحميد، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٩.
  - **الإنصاف**، تحقيق محمد محيي الدين، دار الفكر.

- ابن الأنباري (أبو القاسم): **إيضاح الوقف والابتداء**: باب (في كتاب الله عز وجل): تحقيق: محيي الدين رمضان مجمع اللغة العربية، دمشق، ١٩٧١.
- الأندلسي ابن حزم ، (علي بن أحمد ت: ٤٥٦هـ):
الإحكام في أصول الأحكام: تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط١، ١٩٨٠.
الفصل في الملل والأهواء والنحل. تحقيق: عبد الرحمن وزميله، دار الجيل، بيروت/ ١٩٨٥.
- الأندلسي أبو حيان ، (محمد بن يوسف، ت: ٧٥٤هـ): **البحر المحيط**، تحقيق: عادل عبد الموجود وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت، طبعه دار الفكر، تحقيق: صدقي جميل.
- تحقيق: هشام البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١.
- البيضاوي، (شعبان محمد إسماعيل): **تهذيب شرح الأسنوي على المنهاج**، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ٢٠٠٠.
- التفتازي، (مسعود بن عمير): **التلويح على التوضيح**، تحقيق محمد عدنان درويش، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، ط١، ١٩٩٨.
- ابن تيمية: (أبو العبّاس أحمد بن عبد الحليم): **مقدمة في أصول التفسير**، تحقيق عدنان زرزور، دار القرآن الكريم، الكويت، ط١، ١٩٧٢.
- الجاحظ، (أبو عمر عثمان بن بحر، ت: ٢٥٥هـ): **البيان والتبيين**: تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت.
- جاد الكريم عبد الله ، **المعنى والنحو**، مكتبة الآداب، القاهرة، ط١، ٢٠٠٢.
- الجرجاني، (عبد القاهر، بن عبد الرحمن بن محمد، ت: ٤٧١ أو ٤٧٤هـ): **دلائل الإعجاز**: ط٣/ ١٩٩٢، تحقيق: محمود شاكر، مطبعة المدني، مكتبة الخانجي.
- الجصاص، (أبو بكر أحمد بن علي الرازي، ت: ٣٧٠هـ): **أحكام القرآن**: تحقيق: عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت. / تحقيق صدقي جميل، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت.
- الجطلاوي الهادي: **قضايا اللغة في كتب التفسير**، ط١، منشورات كلية الآداب - تونس، ١٩٩٨.
- جمال الدين مصطفى: **البحث النحوي عند الأصوليين**، بغداد، ١٩٨٠.

- ابن الجوزي، (أبو الفرج عبد الرحمن بن علي، ت: ٥٩٧هـ): **زاد المسير في علم التفسير**، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن عبد الله، دار الفكر، المكتب الإسلامي، ط٤.
- ابن جني، (أبو الفتح عثمان، ت: ٣٩٢): **الخصائص**، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٥٢.
- الجوهري، (محمد بن أبي بكر): **الصحاح**، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٩٢.
- حاجي خليفة، (مصطفى بن عبد الله، ت: ١٠٦٧): **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، دار الفكر، ١٩٨٥.
- حبلص محمد يوسف: **البحث الدلالي عند الأصوليين**، ط١، مكتبة عالم الكتب، ١٩٩١.
- حسان تمام: **الأصول**، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٨٢.
  - **اللغة العربية معناها ومبناها**، دار الثقافة، ط١، ١٩٩٤.
- حسن عباس ، **النحو الوافي**، دار المعارف، مصر، ط٣، ١٩٦٦.
- الحسن خليفة: **مناهج الأصوليين في طرق دلالات الألفاظ على الأحكام**، مكتبة وهبة، القاهرة، ط١، ١٩٨٩.
- الحلبي السمين ، (أبو العباس أحمد بن يوسف بن محمد، ت: ٧٥٦هـ): **الدر المصون في علوم الكتاب المكنون**، تحقيق: علي محمد معوض وآخرين، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٤.
- حمودة طاهر: **دراسة المعنى عند الأصوليين**، الدار الجامعية، الإسكندرية/ ١٩٨٣.
- الحموي ياقوت ، (شهاب الدين أبو عبد الله): **معجم الأدباء**، دار المستشرق – بيروت / ١٩٢٢.
- ابن خالويه (أبو عبد الله الحسين بن أحمد/ ت: ٣٧٠هـ): **إعراب ثلاثين سورة من القرآن**. دار مكتبة الهلال – بيروت/ ١٩٨٥.
  - **الحجة في القراءات السبع**، ط١، تحقيق: أحمد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٩.
- خلاف عبد الوهاب: **علم أصول الفقه**: مكتبة الدعوة الإسلامية، ط٨، القاهرة.
- ابن خلدون، (عبد الرحمن بن محمد، ت: ٨٠٨هـ): **المقدمة**، دار القلم، بيروت، ط٧، ١٩٨٩.
- الخضري محمد: **أصول الفقه**، دار القلم، بيروت، ١٩٨٧.

- الخولي أمين: **فن القول**، مكتبة الحلبي، القاهرة، ١٩٤٧.
- الدجني فتحي ، **ظاهرة الشذوذ في النحو العربي**. ط١، وكالة المطبوعات، الكويت/ ١٩٧٤.
- الذهبي محمد: **التفسير والمفسرون**: ط١، القاهرة، ١٩٧٦.
- الزبيدي، (أبو بكر محمد بن الحسن، ت: ٣٧٩): **طبقات النحويين واللغويين**: تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٣.
- الزجاج: **إعراب القرآن**، تحقيق: إبراهيم الأبياري، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة، ١٩٦٣.
- الزجاجي، (أبو القاسم عبد الرحمن بن محمد بن إسحق، ت: ٣٣٧هـ): **الإيضاح في علل النحو**، تحقيق: مازن المبارك، بيروت، دار النفائس، ١٩٨٢.
- الزركشي، (بدر الدين محمد عبد الله، ت: ٧٩٤هـ):
  - **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٨.
  - **البحر المحيط في أصول الفقه**. تحقيق: عمر الأشقر، الكويت، وزارة الأوقاف، ١٩٨٨.
- الزمخشري، (أبو القاسم محمود بن عمر، ت:٥٣٨هـ): **الكشاف**، تحقيق: محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٣، ٢٠٠٣.
- أبو زهزة محمد ، **أصول الفقه**، دار الفكر العربي، ١٩٥٧.
- السامرائي إبراهيم: **المدارس النحوية**، دار الفكر، عمان، ط١، ١٩٨٧.
- السبكي، (علي بن عبد الكافي تقي الدين، ت: ٧٥٦هـ): **الإبهاج**، تحقيق جماعة من العلماء بإشراف الناشر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٤.
- ابن السراج، (محمد بن سهل، ت: ٣١٦هـ): **الأصول في النحو**، تحقيق عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٩٨٧.
- السرخسي، (أبو بكر محمد بن أحمد، ت: ٤٩٠هـ): **أصول السرخسي**، تحقيق أبو الوفا الأفغاني، دار المعرفة – بيروت/ ١٩٧٣.
- سعد محمود توفيق: **دلالة الألفاظ عند الأصوليين**، مطبعة الأمانة، مصر، ط١، ١٩٨٧.
- السعدي عبد القادر: **أثر الدلالة النحوية واللغوية في استنباط الأحكام من آيات القرآن التشريعية**، وزارة الأوقاف، بغداد، ط١، ١٩٨٦.

- السعران محمود: **علم اللغة مقدّمة للقارئ العربي**، دار المعارف – القاهرة، ١٩٦٢.
- السكاكي، (يوسف بن أبي بكر، ت: ٦٢٦هـ): **مفتاح العلوم**، مطبعة مصطفى البابي، مصر، ط١، ١٩٣٧.
- سيبويه، (أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، ت: ١٨٠هـ): **الكتاب**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، ط١.
- السيوطي، جلال الدين (عبد الرحمن بن أبي بكر، ت: ٩١١هـ):
  - **الأشباه والنظائر في النحو**، تحقيق: فايز ترحيني، ط٢، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٩٣. – تحقيق: عبد العال مكرم – مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١/ ١٩٨٥، عالم الكتب – القاهرة، ٢٠٠٣.
  - **المزهر في علوم اللغة**، تحقيق: محمد جاد المولى وآخرين، ط٣، دار الحرم للتراث، القاهرة.
  - **همع الهوامع**، تحقيق عبد العال مكرم، دار البحوث العلمية، الكويت، ١٩٧٧.
- الشاطبي، (أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الغرناطي، ت: ٧٩٠هـ): **الموافقات**: تحقيق عبد الله دراز وآخرين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٣، ٢٠٠٣.
- شديد صائل رشدي، **عناصر تحقيق الدلالة في العربية**، ط١، الأهلية، عمان، ٢٠٠٤.
- الشنتريني (محمد بن عبد الملك السراج): **تنبيه الألباب على فضائل الإعراب**، تحقيق عبد الفتاح الحموز، دار عمار – الأردن، ط١/ ١٩٩٥.
- الشوكاني، (محمد بن علي بن محمد، ت: ١٢٥٠هـ): **فتح القدير**، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط١، ١٩٩٤.
  - **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، دار الفكر، بيروت – مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة/ ١٩٣٧.
- الصابوني، (محمد علي): **تفسير آيات الأحكام**. دار الكتب العلمية – بيروت، ط١/ ١٩٩٩.
- الصاوي مصطفى: **مناهج في التفسير**، شركة الاسكندرية للطباعة، الاسكندرية – مصر.
- الطبرسي، (أبو علي الفضل بن الحسن، ت: ٥٤٨هـ): **مجمع البيان في تفسير القرآن**، تحقيق: هاشم الرسولي، وفضل الله اليزدي، دار المعرفة.
  - دار التقريب بين المذاهب الإسلامية، القاهرة، ١٩٦٠.
- الطنطاوي محمد: **نشأة النحو وتاريخ أشهر النحاة**، ١٩٦٩.

- الطوفي، (سليمان بن عبد القوي، ت: ٧١٦هـ): **شرح مختصر الروضة**، تحقيق إبراهيم عبد الله آل إبراهيم، وعبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١.
- عبد اللطيف محمد حماسة: **بناء الجملة العربية**، دار الشروق – القاهرة، ١٩٩٦.
- عبد العال سالم مكرم: **القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية**. دار المعارف – مصر/ ١٩٦٥.
- عبد الغفار السيد أحمد: **التصور اللغوي عند الأصوليين**، دار عكاظ، الرياض، ط١، ١٩٨١.
- ابن العربي (أبو بكر محمد بن عبد الله الأشبيلي، ت: ٥٤٣هـ): **أحكام القرآن**، تحقيق: محمد البجاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠١.
- ابن عقيل، (بهاء الدين عبد الله بن عبد الرحمن، ت: ٧٦٩هـ): **شرح الألفية**. تحقيق: محمد فتحي الدين عبد الحميد، المكتبة التجارية الكبرى – القاهرة/ ١٩٦٤.
- العكبري، (أبو البقاء عبد الله بن الحسين، ت: ٦١٦هـ):
  - **التبيان في إعراب القرآن**، بيت الأفكار الدولية، بيروت، ١٩٨٨.
  - **إملاء ما من به الرحمن**: دار الكتب العلمية، ١٩٧٩.

  (والكتابان كتاب واحد واختلف العنوان باختلاف الطبعة).
- عمر أحمد مختار: **علم الدلالة**: عالم الكتب – القاهرة، ١٩٩٣.
- علي محمد يونس: **وصف اللغة العربية دلالياً**، منشورات جامعة الفتح، ليبيا، ١٩٩٣.
- العيساوي يوسف ، **أثر العربية في استنباط الأحكام الفقهية من السنة النبوية**، ط١، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ٢٠٠٢.
- الغزالي، **المستصفى من علم الأصول** (ت ٥٠٥): تحقيق: إبراهيم رمضان، دار الأرقم، بيروت، ١٩٩٤.
- بن فارس أحمد: (أبو الحسن القزويني): **الصاحبي في فقه اللغة**: تحقيق عمر الطباع، مكتبة المعارف، بيروت، ١٩٩٣.
  - **مجمل اللغة (معجم)**: تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة – بيروت/ ١٩٨٤.
- الفخر الرازي، (محمد بن عمر، ت: ٦٠٤هـ): **مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)**: دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٠، دار الفكر، تحقيق: خليل محيي الدين.

- **المحصول في علم الأصول**: تحقيق: طه جابر العلواني، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٢.
- الفراء، (أبو زكريا يحيى بن زياد، ت: ٢٠٧هـ): **معاني القرآن**: تحقيق البجاوي، دار إحياء التراث العربي، ط١، ٢٠٠١. - تحقيق فاتن اللبون، دار إحياء التراث، بيروت، ط١، ٢٠٠٠، بيروت، ٢٠٠١.
- القرافي، (أبو العباس أحمد بن إدريس): **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول**، تحقيق: عبد الرؤوف سعد، دار الفكر - بيروت/ ١٩٧٣.
- القرطبي، (أبو عبد الله محمد بن أحمد، ت: ٦٧١هـ): **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: هشام البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠٢.
- القطان مناع: **تاريخ التشريع الإسلامي**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ٢٠٠١.
- الكتاب مطبوع بطبعة قديمة تحت عنوان: "**التشريع والفقه في الإسلام**"، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٢.
- ابن قيم الجوزية، (أبو عبد الله محمد بن أبي بكر، ت: ٥٧٥): **إعلام الموقعين**، تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد، دار الفكر، ط٢، ١٩٧٧.
- **بدائع الفوائد**: تحقيق: عدنان درويش وزميله، دار الكتاب العربية - بيروت/ ٢٠٠١.
- المبارك مازن: **نحو وعي لغوي**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٧٩.
- **الرماني النحوي في ضوء شرحه لكتاب سيبويه**، دار الفكر المعاصر، بيروت - ١٩٩٥.
- مجاهد عبد الكريم: **الدلالة اللغوية عند العرب**، دار الضياء، عمان، ١٩٨٥.
- المرادي (حسن): **الجني الداني في حروف المعاني**، تحقيق: طه محسن، ١٩٧٦، جامعة الموصل.
- ابن المرتضى (أحمد بن يحيى، ت: ٨٤٠هـ): **البحر الزخّار**، مؤسسة الرسالة - بيروت، ١٩٧٥.
- ابن منظور، (محمد بن مكرم، ت: ٧١١): **لسان العرب**، بيروت، ١٩٦٨.
- منيرة العلولا، **الإعراب وأثره في ضبط المعنى**. دار المعرفة الجامعية - الإسكندرية، ١٩٩٣.

- الميداني (أبو الفضل أحمد بن محمد): **مجمع الأمثال**. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل – بيروت، ١٩٨٧.
- النحاس (أبو جعفر أحمد بن محمد، ت: ٣٣٨هـ): **إعراب القرآن**، تحقيق: محمد أحمد قاسم، دار الهلال، بيروت، ط١، ٢٠٠٤.
- النسائي (أحمد بن شعيب، ت: ٣٠٣): **سنن النسائي**، دار إحياء التراث الشعبي، بيروت.
- ابن هشام (جمال الدين الأنصاري، ت: ٧٦١هـ): **أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك**، تحقيق: إميل يعقوب، دار الكتب العلمية، ط١، بيروت، ١٩٩٧.
  - **شرح شذور الذهب**، تحقيق وتعليق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة المصرية، صيدا، ١٩٨٨.
  - **مغني اللبيب**، تحقيق مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، ط٥، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة.
- هنادي محمد عبد القادر: **ظاهرة التأويل في إعراب القرآن الكريم**، ط١:، مكتبة الطالب الجامعي، مكة، ١٩٨٨.
- ابن يعيش، موفق الدين (أبو البقاء يعيش بن علي، ت: ٦٤٣هـ): **شرح المفصل**، عالم الكتب، بيروت، ١٩٨٨.

المراجع الأجنبية المترجمة:

- يوهان فك، العربية، دراسات في اللغة واللهجات والأساليب، ترجمة رمضان عبد التواب، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٨٠.

الدوريات:

- بلحبيب رشيد ، **مقومات الدلالة النحوية**: بحث منشور على شبكة الإنترنت، ص٢، موقع خاص المؤلف بتاريخ ٢٠٠٤/١٢/٧.
- تيلخ عبد الرحمن ، **الرخصة وعلاقتها بالأحكام والأدلة الشرعية**، رسالة ماجستير – الجامعة الأردنية.
- ساسي عمار: **في إعجاز القرآن الكريم**، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر.
- سانو قطب مصطفى: **قراءة في مصادر التقعيد النحوي**، مجلة دراسات عربية، عدد ٥، ٦، بيروت، ١٩٩٧.
- ضمرة عبد الجليل ، **الحكم الشرعي بين أصالة الثبات والصلاحية**. رسالة دكتوراه في الجامعة الأردنية/ ١٩٩٩.
- الملخ حسن ، نظرية **الاحتمالات الإعرابية في النحو العربي**، بحث منشور في مجلة (المنارة) جامعة آل البيت، مجلد (٨)، عدد (٢)، ٢٠٠٢.

فهرس الآيات

الرقم المتسلسل	اسم السورة	الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
.١٧	البقرة	كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ	١٨٠	١٣٢
.١٨		شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ	١٨٥	٢٠٦
.١٩		يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ	١٨٥	٢٠٨
.٢٠		فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ	١٨٧	٦٦، ١٨٨
.٢١		وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ	١٨٧	١٦٣
.٢٢		وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ	١٩٦	١٩٤
.٢٣		فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ	١٩٦	٨٣
.٢٤		كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ	٢١٦	٨٣
.٢٥		يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ	٢١٧	١٥٢
.٢٦		قُلْ إِصْلَاحٌ لَهُمْ خَيْرٌ	٢٢٠	٨٣
.٢٧		وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ	٢٢١	٨٤
.٢٨		وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ	٢٢٢	١٨٦
.٢٩		نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ	٢٢٣	٢٠٨
.٣٠		وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ	٢٢٨	٥٨، ٧٦، ٨٣
.٣١		فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ	٢٣٠	١٨٧
.٣٢		والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين	٢٣٣	٨٣
.٣٣		فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِذَا سَلَّمْتُمْ مَا آتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوفِ	٢٣٣	٧٧
.٣٤		وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا	٢٣٤	١٣٤، ٢١٤
.٣٥ .٣٦		وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ	٢٣٤	١٣٤

الرقم المتسلسل	اسم السورة	الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
.٣٧	البقرة	فلا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمْ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتِّعُوهُنَّ عَلَى الْمُوسِعِ قَدَرُهُ وَعَلَى الْمُقْتِرِ قَدَرُهُ مَتَاعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ	٢٣٦	١٩٩
.٣٨		وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ	٢٣٧	١٠١، ٢١٢
.٣٩		وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ	٢٥١	١٢٢
.٤٠		فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ	٢٥٦	١٥٣
.٤١		وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا	٢٧٥	٥٥، ٥٦، ١٧٢
.٤٢		وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ	٢٨٠	١٤٣
.٤٣		وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى	٢٨٢	٢٢٤
.٤٤	آل عمران	وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا	٧	٦٠، ١٤٨
.٤٥		رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا	٨	٨٥
.٤٦		لَا يَتَّخِذْ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً	٢٨	٢١٧
.٤٧		مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ	٥٢	١٢٥
.٤٨		وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ	٩٧	٧٥، ٨٣، ١٩٤، ١٩٥
.٤٩		وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا	٩٧	٧٥، ٧٨، ١٢١
.٥٠		وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْ الْعَالَمِينَ	٩٧	١٢٣
.٥١		الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ	١٧٣	٧٥

الرقم المتسلسل	اسم السورة	الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
.٥٢	النساء	وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ	١	١٥٠
.٥٣		وَلَا تَأْكُلُوا أموالهم إلى أَمْوَالِكُمْ	٢	١٢٥، ١٧٤
.٥٤		وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً	٣	١٧٤
.٥٥		وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ	٣	١٨٩
.٥٦		وَأَنْفِقُوا مِنْ مَا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ	٤	٢١٣
.٥٧		وَابْتَلُوا الْيَتَامَى حَتَّى إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ	٦	١٨٧
.٥٨		يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ	١١	٧٣، ١٠١
.٥٩		وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ	١٢	٣٣، ٤٢، ١٥٨
.٦٠		وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا	٢٠	٢١٣
.٦١		حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ	٢٣	١٥٨
.٦٢		وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ	٢٣	٦٩، ١٦٧
.٦٣		وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمُ الْمُؤْمِنَاتِ	٢٥	٧٨، ١٨٢، ٢١٩
.٦٤		يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا	٢٩	١٤١
.٦٥		وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا	٤٣	١٢٣
.٦٦		ولا تعلمون فتيلا	٧٧	١٠٠
.٦٧		وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً	٩٢	١٧٧
.٦٨		فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ	٩٢	٧٨، ٨٢، ١٨١
.٦٩		لَكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا	١٦٢	١٤٦

الرقم المتسلسل	اسم السورة	الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
٧٠.	المائدة	وإذا حللتم فاصطادوا	٢	١١١
٧١.		حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ	٣	٦٩، ٨٢، ١١٥، ١٧٥
٧٢.		يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ	٦	١٢٥
٧٣.		وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ	٦	١٢٦
٧٤.		فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ	٦	١٢٧
٧٥.		يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ	٦	١٧٩
٧٦.		بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا	٣٢	٢٠٣
٧٧.		إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ	٣٣	٢٠٢
٧٨.		وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ	٣٨	٥٧، ٧٣، ٧٥، ٨٣، ١١٨، ١٢٨
٧٩.		إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ	٦٩	١٣
٨٠.		وَحَسِبُوا أَلَّا تَكُونَ فِتْنَةٌ فَعَمُوا وَصَمُّوا ثُمَّ تَابَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ ثُمَّ عَمُوا وَصَمُّوا كَثِيرٌ مِنْهُمْ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ	٧١	١٧٠
٨١.		يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ	٨٧	٨٥
٨٢.		فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ	٩٥	٢٠٤
٨٣.		يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ	٩٥	٢٠٤
٨٤.		لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ	١٠١	٨٥

الرقم المتسلسل	اسم السورة	الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
.85	الأنعام	وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ	١٢١	١٨٤
.86		وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ	١٢١	١٩٦
.87		قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ	١٤٥	٨٢
.88		أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ	١٤٥	١٩٧
.89		وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ	١٥٢	١١٤
.90	الأعراف	فَجَاءَهَا بَأْسُنَا بَيَاتًا أَوْ هُمْ قَائِلُونَ	٤	٢٠٠
.91		ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ	١١	٧٧
.92		لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ	١٨٧	١٤٩
.93	الأنفال	يا أيها النبي حرض المؤمنين على القتال	٦٥	١٠١
.94	التوبة	أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ	٣	٢٤، ٣٩
.95		وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ	٦	١٢٩
.96		قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ	٢٩	٧٨
.97		الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ	٦٧	١٦٩
.98	يونس	قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ	١٨	
.99	هود	وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا	٦	٧٤
.100		إِنَّمَا أَنْتَ نَذِيرٌ	١٢	١٥٦
.101	يوسف	وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ	٨٢	١٥٧
.102	الرعد	هو الذي يريكم البرق خوفاً وطمعا	١٢	٣٦
.103		اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ	١٦	٧٩
.104	إبراهيم	وَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ غَافِلًا	٤٢	٨٥

الرقم المتسلسل	اسم السورة	الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
١٠٥.	النحل	قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ	٦٥	١٤٩
١٠٦.		مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ	١٠٦	١٣٩
١٠٧.	الإسراء	وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا	١٥	٧٨
١٠٨.		وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا	٢٣	٦٤، ٦٨، ١٠٠
١٠٩.		وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا	٣٢	١٠٠
١١٠.		وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ	٣٣	٨٥
١١١.		فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ	٣٣	٦٦، ١٠١
١١٢.		أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ	٧٨	١١٠
١١٣.	الكهف	إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ	٥٠	٧٧
١١٤.	مريم	وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ	٢٥	١٢٧
١١٥.		وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا	٣٣	٢١٧
١١٦.	طه	طه(١)مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى(٢)إِلَّا تَذْكِرَةً لِمَنْ يَخْشَى	١-٣	٤١
١١٧.		إِنْ لَبِثْتُمْ إِلَّا عَشْرًا	١٠٣	٢١٦
١١٨.		إِنْ لَبِثْتُمْ إِلَّا يَوْمًا	١٠٤	٢١٦
١١٩.		وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ	١٣١	٨٥
١٢٠.	الأنبياء	وَأَسَرُّوا النَّجْوَى الَّذِينَ ظَلَمُوا	٣	١٧٢
١٢١.		لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ	٢٢	–
١٢٢.	الحج	ثُمَّ لْيَقْضُوا تَفَثَهُمْ	٢٩	٨٣
١٢٣.	النور	الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ	٢	٧٣، ١٢٠، ١٢١
١٢٤.		فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ	٤	٥٥، ٥٦
١٢٥.		وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ(٤)إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ	٤-٥	١٣٦
١٢٦.		يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ	٣٦-٣٧	٨٧

الرقم المتسلسل	اسم السورة	الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
١٢٧.		إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ	١٠	٥٩
١٢٨.	فاطر	لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ	٢٧	٧٨، ٨٨
١٢٩.		إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ	٢٨	٢٤، ٣٩، ٢٣٣
١٣٠.	الفرقان	وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ	٦٨	٧٦، ١١٤
١٣١.	الشعراء	إِلَّا مَنْ تَابَ وَآمَنَ وَعَمِلَ عَمَلًا صَالِحًا فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا(٧٠)وَمَنْ تَابَ وَعَمِلَ صَالِحًا فَإِنَّهُ يَتُوبُ إِلَى اللَّهِ مَتَابًا	٦٩-٧٠	٧٦
١٣٢.		أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ * وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ	١٦٥-١٦٦	٢١٠
١٣٣.	القصص	كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ	٨٨	١٤٩
١٣٤.	الأحزاب	قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ	٥٠	٨٣
١٣٥.	الصافات	وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ	١٧٤	٢٠٠
١٣٦.	ص	فَطَفِقَ مَسْحًا بِالسُّوقِ	٣٣	١٢٧
١٣٧.	الشورى	وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ	٣٠	١١٩
١٣٨.	الزخرف	إنا جعلناه قرآناً عربيا	٣	٨
١٣٩.	الأحقاف	تُدَمِّرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا	٢٥	٧٩
١٤٠.	محمد	فَضَرْبَ الرِّقَابِ	٤	٨١
١٤١.		مَثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ	١٥	١١٩
١٤٢.	الحجرات	إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا	٦	٧٣
١٤٣.		يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ	١١	٧٣
١٤٤.	الفتح	يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ	١٠	٦٠
١٤٥.		وَمَا أَصَابَكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ	٢٥	١٥٤
١٤٦.	النجم	الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ	٣٢	٣٢
١٤٧.	الواقعة	بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ	١٨	١٨٠
١٤٨.		وَحُورٌ عِينٌ	٢٢	١٨٠
١٤٩.	المجادلة	فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ	٣	٨١، ١٧٣، ١٨١
١٥٠.	المنافقون	وَأَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ	١٠	١٩٢

الرقم المتسلسل	اسم السورة	الآية	رقم الآية	رقم الصفحة
.١٥١	التحريم	لَا تَعْتَذِرُوا الْيَوْمَ	٧	٨٥
.١٥٢	الطلاق	وَأَشْهِدُوا ذَوَى عَدْلٍ مِنْكُمْ	٢	٥٦، ١٠١
.١٥٣		وَاللَّائِي يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ	٤	٥٨
.١٥٤	الحاقة	سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ حُسُومًا	٧	٢١٦
.١٥٥	الجن	وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ	٩	٧٨
.١٥٦	الإنسان	وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا	٢٤	٢٠٠
.١٥٧	التكوير	إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ(١)وَإِذَا النُّجُومُ انكَدَرَتْ(٢)وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ(٣)وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ	١-٤	١٤
.١٥٨	الانفطار	إِذَا السَّمَاءُ انفَطَرَتْ(١)وَإِذَا الْكَوَاكِبُ انتَثَرَتْ(٢)وَإِذَا الْبِحَارُ فُجِّرَتْ(٣)وَإِذَا الْقُبُورُ بُعْثِرَتْ	١-٤	١٤
.١٥٩	الزلزلة	فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ	٧	١٠٠

Abstract

AL- Magableh, Kamal A. (2006). The Effect of Irab Possibilities on The Semantic Function at The Osoolieen - A case Study

Supervisor:

Prof. Dr. Faisal - Safa

This study aims at explaining the effect of the Osoolieen's multiple syntactic functions (Irab) on the semantic function in Holy Quran's juridical verses. The significance of the study is instigated from the fact that it shows the Osoolieen's approach in deducting (concluding) the semantic function. In addition, it adopts the Holy Quran as a sample and example. Furthermore, The methodology of this study is based on investigating the opinions of the Osoolieen, interpreters of the meanings of Holy Quran, and linguists. Afterwards, these opinions are analyzed and contrasted in order to approach the best opinion in accordance with the linguistic, syntactic, and legislative variables of the text.

Due to the nature of the this phenomenon, the study is divided into an introduction, three chapters, and a conclusion. The introduction provides an over view of the whole study. The first chapter studies the relation between Holy Quran and Arabic syntax in relation with the effect of Holy Quran on the syntactic rule and aspects of the semantic function. Chapter two introduces Osoolieen's approach in concluding the semantic function and their dependence on Irab as a source for semantic function. The third chapter discusses the effect of multiple Irab possibilities on the semantic function of juridical rules. As the semantic functions of the rules vary as a result of the multiple syntactic possibilities of the word/sentence which includes the rule.

The conclusion discusses the most important results of the study:

1. Arabic syntax is closely related to the Holy Quran in the sense that Holy Quran is, in the one hand one of the most important factors that contributed to the generation of syntactic rules and, on the other hand, it represents the most important evidence of the correctness of the syntactic rule. Moreover, the syntax of Arabic serves the language of the Holy Quran.
2. The Osoolieen's approach in the field of semantics has been accurate and deep. Their approach has shown utmost interest in (meaning) reaching to the semantic function of juridical rule.
3. It has been observed that the Osoolieen have depended on syntactic, linguistic, and contextual evidence in addition to logic (reason) in interpreting the juridical rule. They have also depended on both internal and external standards in order to support one semantic function against another. As for the internal standards, they have depended on language, syntax, readings of Holy Quran, and the text itself. As for the external standards, Osoolieen have depended on Holy Quran, prophet Mohammad traditions, Arab poetry and prose, contexts of Holy Quran's verses, as well as the consensus of Muslim jurists.